

4

4 Phainomena

Fenomenoloji ve zihin felsefesi dergisi | Ocak - Nisan 2021

Phainomena

Duygular Felsefesi

Duygular Felsefesi



Phainomena

Yıl: 2 | Sayı: 4 | Ocak - Nisan 2021 | ISSN 2687-4865

Phainomena

Fenomenoloji ve Zihin Felsefesi Dergisi
Journal for Phenomenology and Philosophy of Mind
Sayı 4, Ocak - Nisan 2021
Issue 4, January - April 2021
ISSN: 2687-4865

İmtiyaz Sahibi / Owner
Form Lazer Ltd. Şti. adına
Ayşegül Saltat

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Publishing Manager: Didem Sercan

Genel Yayın Yönetmeni / Editor-in-Chief: Kaan Özkan

Yayın Koordinatörü / Editorial Coordinator: Funda Tan

Danışma Kurulu / Advisory Board

Murat Aydede (University of British Columbia)

Luca Barlassina (University of Sheffield)

John Bickle (Mississippi State University ve University of Mississippi Medical Center)

Ayhan Çitil (29 Mayıs Üniversitesi)

Zeynep Direk (Koç Üniversitesi)

İ. Hakan Gürvit (İstanbul Üniversitesi)

Güven Güzeldere (Harvard University)

Levent Kavas (Yeditepe Üniversitesi)

Catherine Malabou (Kingston University London)

Kaan H. Ökten (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Komarine Romdenh-Romluc (University of Sheffield)

Bülent Somay

Saffet Murat Tura

Bu Sayının Hakemleri / Referees of the Issue

Dr. Öğr. Üyesi Pakize Arıkan

Dr. Öğr. Üyesi Aysun Aydın

Prof. Dr. Betül Çotuksöken

Dr. Öğr. Üyesi Baver Demircan

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Esenyel

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şiray

Doç. Dr. Çiğdem Yazıcı

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Arzu Yaraş

Baskı ve Cilt: A4 Ofset Matbaacılık San. Tic. A.Ş.

Sertifika no: 44739

Otosanayi Sitesi, Yeşilce Mah. Donanma Sok. No: 16

Seyrantepe-Kağıthane/İstanbul

(0 212) 281 64 48

Phainomena, kör hakemliksistemi uygulanan akademik bir dergidir.

Dört ayda bir yayımlanır.

Phainomena is a blind-reviewed and tri-annual academic journal.

İletişim / Contact: phainomena.contact@gmail.com

Abonelik Koşulları: Yıllık 90 TL

Yurtdışı Abonelik: 40 €

GELECEK SAYILAR / NEXT ISSUES

Phainomena 5

Makale göndermek için son tarih: 15 Nisan 2021

Deadline for submission: 15 April 2021

Phainomena 6 / Edmund Husserl

Makale göndermek için son tarih: 15 Temmuz 2021

Deadline for submission: 15 July 2021



US'LU İNSAN

Bağdat Cad. Palmiye İş Merkezi No. 225 Kat. 5 Göztepe/İstanbul

(0 216) 369 66 55

İÇİNDEKİLER

Bu sayıda... • 7

Çağlar Koç

Acı ve Mazoşizm • 11

Özge Ejder

Sıkıntılı Haller • 51

Zeynep Talay Turner

Duygular Bilişsel mi? Merhametin Gücü Üzerine • 69

Danilo Manca

Angst'ın Başkalaşımı Blumenberg'in Freud ve Heidegger'le Diyaloğu • 91

Kenneth L. Davis - Jaak Panksepp

Kişiliğin Emosyonel Temelleri • 121

Bu sayıda...

Duyguların insan hayatı içerisindeki yeri düşünülürken felsefi bir problem olarak ele alınması beklenmedik bir şey olmayacaktır. Nitekim bilinen belli başlı filozofların çalışmalarında duygular konusuna şu ya da bu derecede yer verdiklerine tanık oluyoruz. Ne var ki, 20. yüzyılın büyükçe bir kısmına bu konuda bir sessizliğin hâkim olduğu da gözden kaçmıyor. Bunun sebebi konusunda rivayetler muhtelif olsa da duyguların kuramsallaştırılmasına duyulan isteksizliğin başat faktör olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak, kuramsallaştırma yoluyla canlılığını yitirmesinden korkulan duyguların felsefenin dışında bırakılması tavrı son birkaç onyılda, üstelik de sadece felsefe için değil, terk edilmiş görünüyor. Felsefenin yanı sıra kognitif bilimler, psikoloji, afektif nörobilim, evrimsel biyoloji bu kapsamda anılabilir. Dolayısıyla, duyguların, bir gereklilik olan disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınmasının da yine bu döneme denk düştüğünü söylemek gerekir.

Bununla birlikte, duyguları tanımlamada, üstelik de hem felsefede hem de afektif nörobilimde, iki özelliğin varlığı aranır. Daha doğrusu, yapılan tanımlamalar bu iki özellikten biri üzerinden gerçekleştirilir. İlki, günlük dilsel kullanımla uyum sağlama; ikincisi ise kuramsal bir verimliliğe yol açma. Bu yaklaşımlardan ilki “betimsel” bir tanımlamaya yol açarken, ikincisi daha çok, “kural koyucu” bir tanımlamayı temsil eder.

Geleneksel filozoflar, betimsel bir tanımlama için günlük dille uyum sağlamak amacıyla içebakış, düşünce deneyleri, gündelik gözlem, edebi metinlerden ve diğer sanatsal kaynaklardan içgörüler elde etmeye çalışmışlardır. Bu, günümüzde ise daha çok, deneysel felsefe içerisinde, sıradan sezgilere ve bunların altında yatan psikolojik süreçlere ilişkin testlerin ele alınması yoluyla gerçekleştiriliyor.

Öte yandan bugün, gerek filozoflar gerekse afektif nörobilimciler duygulara ilişkin daha kural koyucu tanımlamaları hedeflemektedirler. Zira bu tanımlamalar günlük dille uyumu gözettikleri kadar, ilgi-bağımlı kuramsal hedefleri de gözetirler. Kuramcıların folk duygusal kavramlara kural koyucu tanımlamalar aracılığıyla yönelmelerinin sebeplerinden biri, bu kavramların genellemeleri aşan yanlara sahip olduklarına ilişkin kuvvetli şüpheleridir. Çünkü ilk bakışta, bizim günlük olarak ayırım gözetmeksizin kullandığımız duyguların aslında birkaç açıdan farklılığa sahip oldukları belirlenebilir. Örneğin panik benzeri bazı duygular görünüşler olarak karşımıza çıkarken, husumet gibi diğer bazıları eğilimler olarak çıkabilir. Ya da bazıları (öfke gibi) kısa süreli olabiliyorken, diğer bazıları (yas gibi) uzun süreli olabilir. Ya da bir kısmı bilinçli olabiliyorken, diğer bir kısmı bilinçdışı olabilir. Ne var ki, kendi pratik yaşantımızdan da bildiğimiz üzere, duygular esasen bu denli yalıtık bir görünüm sergilemezler. Tersine, çok-boyutlu ve heterojen bir gerçeklik olarak mevcut bulunduklarını söylemek, sağduyuya daha yakındır. Buna ila- veten filozoflar ile nörobilimcilerin kuramsal verimlilikten beklentilerinin de farklı olduğunun altının çizilmesi gerekir. Bu açıdan, filozofların asli amacının, duyguların deneyimlenişini ortaya koymak olduğu söylenebilir.

Bu doğrultuda, duyguların felsefi olarak ele alınışının geçmişine bakılacak olursa, belli başlı üç yaklaşımın söz konusu olduğu göze çarpacaktır: Bunlardan ilki, duyguları deneyimler olarak, ikincisi değerlendirmeler olarak, sonuncusu ise motivasyonlar olarak ele almaktadır. Bu yaklaşımlar arasındaki ayrımı belirginleştirebilmek ve hatta duygular konusunda hangisinin daha doyurucu bir açıklamayı verebildiğini belirlemek amacıyla, tersten giderek, hangi unsurların daha gerekli, daha vazgeçilmez olduğu da sorulabilir – fizyolojik unsurlar mı, deneyimde yer alan unsurlar mı, duyguları ifade mi, yoksa davranışa ait unsurlar mı? Bir örnek üzerinden gidilecek olursa, gün batımında bir manzaraya bakarken ya da sevdiğiniz bir arkadaşınızı gördüğünüzde, hissettiğiniz duyguyu, yaşadığınız fizyolojik unsur üstünden mi, deneyiminiz aracılığıyla mı, sergilediğiniz davranışla mı tarif ederdiniz? Hangisini duygunun asli unsuru sayardınız?

Söz konusu yaklaşımlar duygulara ilişkin kural koyucu tanımlar geliştirme, bunu yaparken de olabildiğince günlük dilin kavramlarıyla örtüşme gibi gerekliliklerin üstesinden gelme çabasında olmakla birlikte, aynı zamanda bir dizi soruyu da araştırmalarının merkezine alırlar. Örneğin, bir duygu diğerinden nasıl ayırt edilir? Ölçüt ne olacaktır? Duygular davranışları motive ederler mi? Ederlerse nasıl? Duygular belirli bir nesneye mi yöneliktir? Eğer öyleyse, bu nesnelere uygun düşen ya da düşmeyen duygulardan bahsedilebilir mi? Ve duygular her zaman öznel bir deneyimi mi yansıtır? Bu ve benzeri sorular çerçevesinde şekillenen kuramlar verdikleri yanıtlara göre de eğilimlerini belirginleştirirler.

Bu anlamda felsefe tarihinde en baskın olan görüş, antikçağdan 20. yüzyıla kadar geçerliliğini korumuş olan, duyguların öznel deneyimler olduğunu ileri süren yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, duyguların ayırt edici özelliği, öznelere ait bir bilinç deneyimi olmalarıdır. Bu saptama, söz konusu yaklaşımın ortak noktasına işaret etmekle birlikte fenomenolojiden yapısalcı psikolojiye kadar tartışılmalıdır.

Duygulara ilişkin bir başka yaklaşımsa, onların bir şeye “yönelik” olması düşüncesiyle gerekçelendirilir. Bu, bir nesne hakkındalık ya da yönelimsellik diye de ifade edilebilir. Bu yaklaşımda yapılan bir ayırım, duyguların “belirli nesne”leri ile “formel nesne”leri arasındadır. İlk kez Anthony Kenny tarafından yapılan bu ayırma göre, hakkında bir duyguya sahip olabileceğim herhangi bir X, bu duygunun “belirli” bir nesnesidir. Bu duygunun “formel” nesnesi ise X’e, X hakkında bir duyguya sahip olmam yoluyla örtük bir biçimde atfettiğim niteliktir. Yapılan bu bir nevi sınıflandırma duygusal yönelimselliğin iki temel yönünün de açığa çıkmasına olanak tanır: Duygular belirli nesnelere sahip oldukları sürece nesne yönelimlidirler. Öte yandan, bu belirli nesneler duygu tarafından temsil edilen formel nesneleri örneklendirdiği sürece de uygundur.

Duygulara ilişkin kognitif kuramlar diye bilinen, duyguları değerlendirmeler olarak alan yaklaşım ise 1960’lardan itibaren görülmeye başlanmıştır. Bu yaklaşımın destekçisi filozoflar duyguların yönelimsellik karakterini izah

edebilmek için onların öznel deneyimler olmaktan çok, bir tür kognitif değerlendirme olmaları gerektiğini ileri sürdüler. Zira bu filozoflara göre, eğer duyguların yönelimleri varsa, formel nesnesi örneklendiğinde bir duygunun uygun düşmesini sağlayacak ya da bunun öyle olduğu değerlendirilebilecek bir içsel standardının olması gerekir. Dolayısıyla, duygular ya kognitif değerlendirmeler olmalı ya da kognitif değerlendirmeleri içermelidir. Bu kognitif değerlendirmelere ise “yargılar” adı verilmektedir.

Duygular hakkında ortaya konmuş kuramsal açıklamaları bu kısıtlı çerçevede doyurucu bir biçimde verebilmek kuşkusuz mümkün değil. Ancak şu söylenebilir ki, her yaklaşımın, böylesi çok-boyutlu bir fenomen karşısında kendince eksilikler barındırdığı muhakkak. Bu bakımdan, bugünün duygu felsefesinin önünde karma bir kuramsal yapı geliştirme gerekliliği bir görev olarak duruyor.

Bu arada *Phainomena* hakkında aldığımız yeni bir kararı da siz okurlarımızla paylaşmak isteriz. Bilindiği üzere *Phainomena* her sayıda farklı bir dosya konusuyla karşınıza çıkıyor. Ancak, Türkiye’de zihin felsefesi ve fenomenoloji alanında çalışan felsefeci sayısı göz önünde bulundurulduğunda her sayıyı bu alandaki belli bir altbaşlığa ayırmak, az sayıdaki felsefeci sayısını daha da azaltıyor. Dosya başlıklarının doğal olarak daha ayrıntı konulara doğru gitmesi de aynı nedenden ötürü doyurucu bir sayı hazırlamayı güçleştiriyor. Dolayısıyla, *Phainomena*’yı önümüzdeki sayıdan itibaren belli bir dosya konusu belirlemeden çıkartacağız. Belli zamanlarda da belli konulara ayrılmış özel sayılar yayımlayacağız. Bu vesileyle Eylül 2021 sayımızın Husserl özel sayısı olacağını buradan şimdiden duyurmuş olalım...

Acı ve Mazoşizm*

ÇAĞLAR KOÇ

Abstract: In this article, I argue that contrary to some views it is possible and consistent to have pleasure in pain. Not only can we experience the sensation of pain independently of our attitude towards it, but also pain can be a source of pleasure in some cases. In the first section of the article, I discuss the literature on pain and pleasure and formulate the problem I am focusing on. The second section is consecrated to masochism. I distinguish two kinds of masochism, only one of which, I claim, is philosophically interesting. In the third section, I examine two approaches which I call “naturalism” and “intellectualism” and try to show why they both fail to give a proper account of the feelings of pain and pleasure. Lastly, in the fourth section, my aim is to explain the distinction I make between “value” and “valence” and to reveal its relevance for the preceding discussions.

Keywords: Pain, pleasure, masochism, value, valence, sensory feelings

* Bu çalışma “La structure de la conscience affective: une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl” adlı doktora tezimin birinci bölümünden hareketle hazırlanmıştır. Yaptığı eleştiriler ve önerilerden dolayı Galatasaray Üniversitesinden Aliye Kovanlıkaya'ya teşekkür ederim.

Bu makale, 05.12.2020 ve 07.12.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Acıdan haz almanın tutarsız ve imkânsız olduğunu ileri süren görüşlerin aksine, bu makalede acının haz uyandırabileceğini savunuyorum. Acılar onlara karşı öznel bir tavır takınmayı zorunlu kılmadan hissedilebilir ve bazı durumlarda bu his bir hazza yol açabilir. Makalemin birinci bölümü acı ve haz hisleri üzerine kimi önemli tartışmaları hareket noktası alıyor. Mazoşizmi konu edinen ikinci bölüm ne tarz bir mazoşizmin felsefî açıdan ilgiye değer olduğunu netleştiriyor. Üçüncü bölümde acıya yönelik yaklaşımları biri “doğalcı”, diğeri “entelektüalist” iki gruba ayırıyorum ve neden başarılı olamadıklarını göstermeye çalışıyorum. Dördüncü ve son bölümde ise değer (*value*) ve yüklülük (*valence*) kavramlarını birbirinden ayırarak inceliyorum.

I. Haz-acı ikilisinin tartışmalı statüsü

Bu bölümde yirminci yüzyıl felsefesinde yavaş yavaş özerklik kazanmaya başlamış bir alanı, acı ve haz üzerine felsefi incelemeleri gözden geçireceğim. Görece yeni olan bu incelemelerin felsefe tarihinden belli başlı fikirlerle de hesaplaşmaya girdiği, geçmişten bugüne sessizce üstlenilen ve bazen birbirleriyle bariz biçimde çatışan tezleri basit formlere dökmeye çalıştığı görülür. Öncelikle yirminci yüzyılda haz-acı ikiliyle ilgili üç ünlü tartışmayı kısaca hatırlatmak isterim:

1. *Carl Stumpf–Franz Brentano tartışması*: Acı/haz, bilincin gerçekleştirdiği bir yönelimsel edim midir, yoksa yönelimsel olmayan bir tarzda deneyimlediğimiz bir bilinç içeriği midir?

2. *Roger Trigg–Norton Nelkin tartışması*: Acıların/hazların birliği doğal bir türün (*natural kind*) birliği midir, yoksa bir işlevin birliği midir?

3. *Gilbert Ryle–Kurt Baier tartışması*: Acılardan hoşlanmamak/hazlardan hoşlanmak zorunlu mudur, değil midir?

Bu üç tartışma hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse:

1. Acı ve haz Carl Stumpf’a göre zihnin yönelimsel faaliyetinden bağımsızca deneyimlediğimiz bilinçli bir duyuşsal içerik, Franz Brentano için tam aksine en düşük düzeyde gerçekleşen duyuşsal bir yönelmişliktir.¹ Brentano

1 Carl Stumpf, *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leibniz: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1928.

acı/haz yöneliminin bir içeriği olduğunu inkâr etmemekle birlikte, acıyı acı, hazzı haz yapanın, o yaşantının içeriği değil, belli bir duysal içeriğe yönelmiş duygusal edim olduğunu öne sürer.² Halbuki Stumpf, herhangi bir duygusal yönelme edimi mevcut olmasa da acıyı ve hazzı hissedebileceğimizi savunur.

2. Roger Trigg acıların ve hazların hissi içerikler olmaları itibarıyla iki doğal tür oluşturduklarını öne sürer.³ Yani: Tüm acılar onları özce acı yapan belli bir hissi niteliğe sahiptir.⁴ Norton Nelkin ise acının ve hazzın hissi içeriklere değil, işlevlere denk düştüklerini iddia eder ve bundan ötürü Trigg'in görüşünü kabule yanaşmaz.⁵ Trigg'den farklı olarak Nelkin, tüm acılarda ortak bir niteliğin hissedilmediği, bir baş ağrısı ile iğne batması arasında hiçbir benzerlik olmadığı kanısındadır. Onlara bir birlik kazandırmanın tek yolu, hangi işleve (duygusal-bilişsel-davranışsal tavra) malzeme oluşturduklarına bakmaktan geçer.⁶ Öyleyse çeşitli duyumları acı kategorisi altında toplamayı sağlayan yegâne ölçüt salt işlevseldir. Nelkin şöyle yazar: "Sızlama duyumu, batma duyumuna benzer mi? Evet, ama yalnızca onlara eşlik eden tavır bakımından..."⁷ Acılık (*painfulness*) bu duyumlarda bizzat içerilmez, onlara sonradan eklenir. Dolayısıyla, Nelkin'e göre sinir sistemi olmadığından acı

2 Franz Brentano, *Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, O. Kraus (haz.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

3 Roger Trigg, *Pain and Emotion*, Oxford: Clarendon Press, 1970.

4 Tüm acılara ortak hissi nitelik, kaşıntı ve baş dönmesi gibi hoşumuza gitmeyen bazı duyumlar ile acılar arasındaki farkı temin eder. Eğer acı bir doğal tür ise, bu duyumlar ile acı içeriği karışmayacaktır. Fakat eğer acıyı acı yapan böyle bir hissi nitelik yok ise, kaşıntıyı ve baş dönmesini de acı sayabilmenin önü açılır.

5 Norton Nelkin, "Pains and Pain Sensations", *The Journal of Philosophy*, Sayı 83, 1986. Sonraları R.J. Hall, B.W. Helm ve C. Korsgaard da acının bir doğal tür oluşturduğunu reddedecektir. Bkz. Richard J. Hall, "Are Pains Necessarily Unpleasant?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Sayı 49, 1989, ss. 643-659; Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 148; Bennett W. Helm, "Emotions as Evaluative Feelings", *Emotion Review*, Sayı 1, 2009, s. 248.

6 Norton Nelkin, "Pains and Pain Sensations".

7 a.g.e., s. 147. Ayrıca bkz. "İğne batmasına özgü acı duyumu ile alınan bir darbeye özgü acı duyumu hiçbir fenomenal ortaklığa sahip değildir." Richard J. Hall, a.g.m., ss. 648-649.

duyumsamayan bir canlı bile acı kategorisinin öngördüğü bir davranış sergiliyorsa, acı deneyimliyor sayılmalıdır.⁸

3. Gilbert Ryle için acıdan hoşlanmamak zorunlu değilken,⁹ Kurt Baier'e göre zorunludur.¹⁰ Ryle acının belli bir duyumdan, Baier ise beğenmeme tavrından meydana geldiğini ileri sürer. Eğer Baier'e göre acı, beğenmeme tavrından başka bir şey değilse, haz da beğenme tavrına pekâlâ indirgenebilir ve bundan ötürü ona göre bir hazzı beğenmek en az bir acıyı beğenmemek kadar zorunlu olmalıdır. Ryle ise acıyla aynı düzleme koymadığı hazzı bir duyum muamelesi yapmaz.

Genel itibarla Ryle, Stumpf ve Trigg'i bir cephede; Baier, Brentano ve Nelkin'i ise bir başka cephede bir araya getirmek mümkün gözükmektedir. Buna göre ilk cepheye duyum-içerik-nitelik üçlüsü, ikinci cepheye ise tavir-edim-işlev üçlüsü damgasını vurur. Bu, iki cepheye ayırma imkânının açıkça gösterdiği gibi, üç tartışma da aslında iki cephe arasındaki tek bir tartışmanın farklı tezahürleri gibidir.

Eldeki makalede yürütülen tartışmalar, benimsediğim şu içgörüyü niren-gi noktası alacaktır: *Gayri-haz hissi*,¹¹ *haz hissinin*¹² "karşısına" konumlandırılrsa da bu onun acı hissiyle¹³ aynı olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, bu iki tür hissi aynı kefiye koyma teşebbüsü, aralarında ilke gereği bir ayrım bulunmasından ötürü her seferinde başarısızlığa uğrayacaktır. Burada aslolan, hazzın gayri-haz ile simetrik, acı ile asimetrik bir karşıtlık ilişkisinde olduğuna dikkati çekmektir. *Asimetrik* bir karşıtlık aynı skalaya ait zıt kutuplardan meydana gelmez ve bu sebeple kuzeyin güneyle, savaşın barışla, uzunun kısayla arasındaki gibi

8 Norton Nelkin, "Pains and Pain Sensations", s. 147.

9 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson's University Library, 1949, s. 109.

10 Kurt Baier, *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, Ithaca: Cornell University Press, 1958, s. 268.

11 Alm. *Unlustempfindung*; İng. *sensation of displeasure*; Fr. *sensation de déplaisir*. "Gayri-haz hissi" gibi iğreti duran bir çevirisini önerdiğim bu terimin Batı dillerinde gayet rahat anlaşılır olduğunu belirtmek isterim.

12 Alm. *Lustempfindung*; İng. *sensation of pleasure*; Fr. *sensation de plaisir*.

13 Alm. *Schmerzempfindung*; İng. *sensation of pain*; Fr. *sensation de douleur*.

bir simetri taşımaz. Birbirlerinden özenle ayırt edilebilmeleri için, doğal dili zorlayıp acının asimetrik karşıtı olan hazzı, gayri-hazzın simetrik karşıtı olan hazzı ise hazz, adı verilebilir. Hazlarla ilgili bu iki karşıtılığı beğenme-beğenmeme arasındaki değerdendirici karşıtılıktan, değerdendirici karşıtılığı ise konatif-dezideratif karşıtılıktan (kabul-ret, isteme-istememe, yaklaşma-kaçınma vb.) özenle ayırt etmek gerekir.

Gerçek şu ki, bu içgörünün keşfinin hangi zemine dayandığı gösterilmediği takdirde, söylenenlerin içi boş kalacaktır. Başta yalnızca sezgisel kalan bu tespiti zemin kazandırmaya aday argümanlara baktığımızda, gündelik hayatta bize gün gibi apaçık gelen hazz-acı karşıtılığını masaya yatırdıklarını gözlemleriz. Sözelimi Jerome A. Shaffer'a göre, bu karşıtılık bizi aceleci davranmaya ve mazoşizm vakalarını çelişkili ilan etmeye sürükler.¹⁴ Bu sebeple, Shaffer ile birlikte mazoşizm vakasını, acının ve hazzın yapısını betimlerken kılavuz belleyeceğim. Bunun yanı sıra, mazoşizm fenomenini felsefi açıdan anlaşılır kılmaya yönelik farklı teklifleri değerdendireceğim. Çünkü acının ve hazzın yapısı için belirleyici bulduğum mazoşizm çeşidinin öbürlerinden ayırt edilmesi gerekli ve bunu yaptığımızda yanlış anlamaların önüne geçmiş olacağız. Dolayısıyla ilerleyen sayfalarda mazoşizm meselesi üzerinde durup bu meseledeki karışıklıkları ortadan kaldırmaya çalışacağım.

Shaffer'in hazz-acı karşıtılığına yönelttiği eleştiriyi David. M. Armstrong'un görüşleriyle karşılaştırmak Shaffer'in tam olarak neyi eleştirdiğini görmemizi sağlayabilir. Nitekim Armstrong *Bodily Sensations* [Bedensel Duyumlar] adlı eserinde şöyle yazar: "Mazoşisti ele alın. 'Mazoşistin çektiği acı onun hazzıdır,' demek doğru değildir. Harfî harfine alındığında bu ifade, mazoşistin aleyhinde bir tavır takındığı şeye lehinde bir tavır takınması demektir, ki bu çelişiktir."¹⁵ Kurt Baier de Armstrong'un mazoşizmi çelişkili ilan etmesiyle bağdaşan bir tutum sergiler:

14 Jerome A. Shaffer, "Pain and Suffering", S.F. Spicker ve H.T. Engelhardt (haz.), *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences* içinde, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976, 221-222.

15 David M. Armstrong, *Bodily Sensations*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962, s. 91.

İnsanların neden acıdan nefret ettiklerini ve hazzı sevdiklerini sormak, en az çemberlerin neden yuvarlak ya da babaların neden erkek olduğunu sormak kadar saçmadır. [...] “Acıdan nefret ediyorum,” ve ‘Hazzı seviyorum,’ gibi ifadeler boştur, bilgi vermez ve totolojiktir.¹⁶

Hem Armstrong hem de Baier tavır-güdümlü bir çözümleme ortaya koyar ve hissi içeriği etkisizleştirir. Baier için acılara acı adını vermemizin sebebi acı duyumu hissetmemiz değildir. Aksine, söz konusu duyum hangisi olursa olsun, *yalnızca biz onu beğenmediğimiz takdirde*, bu duyum acı adını taşıma hakkı kazanır.¹⁷ Baier acı sözcüğünü, gündelik dildeki kullanımlarından hareketle, her zaman sabit bir anlamla eşlediğimize inanır, ki buna göre acı “beğenmediğim bir şey” demektir. Öyleyse Baier’in gözünde bir gıdıklanma, bir kaşınma veya baş dönmesi de, eğer ondan hoşlanmıyorsak, acı kategorisine girmelidir. Halbuki bir hissi beğenmemek onu “acı” yapmaya yetmez. Bu problem fiziksel acıyı/hazzı kuran negatif/pozitif yüklü hissi niteliğin tavır-güdümlü çözümlemeye yok sayılmasından doğar. Yüklü bir nitelik olarak acı hissi gıdıklanma, kaşınma ve baş dönmesi hislerinden özce ayrılır. Başka bir deyişle, acı fenomeniyle ilgili beyanlara totolojik bir görünüm veren, çözümlemenin indirgemeci olmasıdır.¹⁸

Oysa Shaffer’e göre, mazoşizm yalnızca ve yalnızca acıyı ve hazzı aynı düzleme ait karşıt uçlar (yani simetrik karşıtlar) saymamız ve dolayısıyla da aralarındaki farkı bir derece farkına indirgememiz ölçüsünde bize çelişik gelecektir. Gelgelelim duysal acının tıpkı do sesinin, tütsü kokusunun, kaşıntının veya yeşilin simetrik bir karşıtının olmaması gibi, simetrik bir karşıtı yoktur. Acının ve hazzın derecelerine aynı skala üzerinde konumlanmış gözüyle bakılamaz. Âdeta bir sayı dizisinde negatif sayılardan pozitif sayılara geçer

16 Kurt Baier, *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, s. 267.

17 a.g.e., s. 273.

18 Tavır-güdümlü çözümlemeye duysal içeriğin nitel karakterinin değerlendirici heyecı dirgenmesi sıklıkla bir başka indirgemeye el ele gider ki, o da değerlendirici heyecanın arzuya (konatif-dezideratif tavra) indirgenmesidir.

gibi, acılardan hazlara doğru aşamalı bir geçişe imkân yoktur.¹⁹ Başka bir deyişle, nötrlük (ne acı, ne haz ihtiva etme durumu) eşdüzlemde sıralanan acı ve haz derecelerinin orta terimi (sıfır noktası) değildir. Duyusal hazzın (acının) dereceleri duyusal hazza (acıya) özce ait olmak zorunda olduğundan, duyusal hazdan duyusal acıya geçiş bir derece değil, tür farkının ortaya çıkmasına tekabül eder. Öyleyse acı ile haz arasındaki karşıt-kutupluluk *asimetrik*dir. “Az acı” ile “çok acı” arasındaki fark, açık yeşil ile koyu yeşil arasındaki farkla benzeşirken, acı ile haz arasındaki fark, yeşil ile kırmızı arasındaki farkla benzeşir. Öte yandan, bazı asimetrik karşıtlıkların birbirlerine *içerikçe* ters düşebilmeleri, onların aynı karakterde oldukları takdirde birbirleriyle çatışabileceklerini gösterir. Renklerle benzeşimi sürdürürsek; farklı türden iki renk, aynı rengin iki farklı tonu arasındaki gibi bir derecelenmeye tabi tutulamasa bile, sesler ve tatlarla karşılaştırıldıklarında *bir ve aynı kipliğe mahsus* olma özelliğini paylaşırlar. Bu demektir ki acı ve hazzın asimetrik karşıtlar olmaları, bir ve aynı kipliğe mahsus olamayacakları anlamına gelmez. Nasıl ki bir ve aynı kipliğe mahsus olma özelliği, aynı rengin tonları ile farklı renkler arasındaki ortaklığı temin etmekte ve bu ortaklık onları öbür duyu kipliklerine mahsus verilerden ayırmaktaysa, hazların (acıların) da zorunlu olarak duyusal bir deneyimde “bir ve aynı kipliğe mahsus” verilmesi, hazlar (acılar) arasında temel bir ortaklık temin eder. Haz da, acı da özü gereği *duyusaldır*. Gelgelelim bundan derhal şu sonuç çıkar: Acı ile haz arasındaki asimetriyi birinin (acının) duyusal olmasına, diğerinin (hazzın) ise duyusal olmamasına dayandıramayız. Zira asimetrik bir karşıtlık oluşturduklarını söylediğimiz acı ve hazların hepsi de duyusal yoldan verilmek zorundadır. Demek ki asimetri sadece duyusal deneyim ile gayri duyusal deneyim arasında aranmamalıdır. Özleri itibarıyla duyusal olan acılar ile hazlar için de aynı çözümleme geçerlidir. Tekrarlayacak olursak, acı ile haz arasındaki karşıtlığın asimetrik olduğu iddiası, birinin duyusal olması, öbürünün ise duyusal olmaması neticesini doğurmaz.²⁰

19 Stuart Rachels, “Six Theses About Pleasure”, *Philosophical Perspectives* 18, 2004, s. 252.

20 Aksine, en az acı kadar hazzın da duyusal olduğunu deneyimden gelen pek çok kanıt doğrular. En tartışma götürmez kanıtlardan biri de muhtemelen orgazm deneyimidir.

Mazoşizm, Shaffer'ın gözünde çelişki ihtiva etmez. Çünkü hazzın simetrik karşısı aslında acı değil, gayri-hazdır ve gayri-haz da acıdan ayırt edilmelidir: “[Hazzın] karşısı ‘acı’ değil, ‘gayri-haz’dır [*displeasure*]. Bu yüzden mazoşizm norm dışı olsa bile tutarsız değildir. Acıdan haz alan, acıyı keyif verici görür, yoksa acının karşısı görmez.”²¹

Shaffer'ın savunduğu ana-tez (T₁) şöyle özetlenebilir: *Mazoşizm vakalarını anlaşılır kılmak için, gayri-haz ile acı arasında bir fark gözetmeye özen göstermeliyiz.* Fakat Shaffer, bu gayet makul gözükten ana-tezi takiben, deneyime sadakati şüphe götürür ikinci bir tez (T₂) daha ileri sürer. Bu ikinci tez ise şöyle özetlenebilir: *Acıdan farklı olarak hazzın ve gayri-hazzın bedensel duyumlarla alıp verecekleri hiçbir şey yoktur. Acının bir duyum olmasına karşın, haz ile gayri-haz daha ziyade üst dereceden bilişsel-duygusal-davranışsal birer tavra denk düşer.*

İkinci tezi şüpheli kılan, her ne kadar acı hissinin başlı başına bir bedensel duyum oluşunu kabul etse de acının acılığında sadece duygusal değil, acı his-sine içsel bir duygusal boyutun olduğunu da inkâr etmesidir. Öyleyse ikinci tez “hissî duyguların”²² varlığına izin vermediğinden, onları duygu edimle-riyle (heyecanlarla) karıştırma hatasına sürüklenir. İkinci tezdekine yakın bir görüşü Gilbert Ryle, “Pleasure” [Haz] adlı makalesinde savunur. Ryle acının bedensel bir duyum olduğu kanısındadır ve bu sebeple, acıyı acı yapanın ona karşı takındığımız duygusal tavır olduğuna inanan Baier'den kökten ayrılır. Fakat öte yandan Ryle'in iddiası odur ki, anesteziyen sonra fiziksel acıyı öbür duyumlarla birlikte topyekûn hissedemez hale gelsek dahi, bedensel acının uyuşturulmuş olması, deneyimimizi hoş veya nahoş bulmayı engellemez. Beğenme/beğenmeme tavrına konu olan duyumlar bedende hissedilmek zo-rundayken, onları bu tavır içerisinde hoş/nahoş bulmamız kesinlikle bedende yer-tutmaz (lokalleşmez). Ryle'in argümanının basamakları şöyle sıralanabi-lir: 1. Acıyı duyumsadığımız şüphe götürmezdir. 2. Fakat duyusallık ile duy-gusallık arasında aşılamaz bir uçurum vardır. 3. Acının duygusal bir kimlik

21 Jerome A. Shaffer, *Philosophy of Mind*, New Jersey: Prentice-Hall, 1968, ss. 6-7.

22 Alm. *Sinnliche Gefühle*; İng. *Sensory feelings*; Fr. *sentiments sensoriels*.

edinebilmesi için sadece hissedilmekle kalmaması, aynı zamanda beğenilmesi veya beğenilmemesi de gerekir. 4. Öyleyse acı hissinin nahoşluğu acıya içsel değil, dışsaldır.²³ Denebilir ki Ryle, acıyı bir “his”, bedende yer-tutan bir duyu izlenimi olarak kabul etse de ona “hissî duyu” veya “duyu izlenimi” adını vermeye yanaşmaz. Çünkü ona göre duygusal ne varsa duyuma/izlenime dışsaldır. Hazzın duyusallığını reddetmeye yolu hazırlayan da bu fikirdir. Ryle’a göre duygusallık ile duyusallık birbirlerini dışlar. Bu açıdan bakınca hem duyusallıktan hem de duygusallıktan pay alan basit yapıdaki epizodik bir hazzın varlığı imkânsız görünecektir. Beğenme ve beğenmeme meselesini acı hissinden bağımsız tutmada kesinlikle haklı olmasına rağmen Ryle’in ancak ve ancak beğenme ve beğenmeme karşıtlığının deneyime duygusal bir boyut getirebildiği tespiti, haz hissine yönelik bir çözümleme sunmak bakımından ikna edicilikten uzaktır.²⁴

Ryle’in argümanının doğurduğu problemlerden belki de en büyüğü bedensel hazzı ve acıyı kuran duyusallığı baştan itibaren pozitif veya negatif *yüklü* yaşadığımız gerçeğine sırt çevirmesi, onlara *yüklü* fenomenler gözüyle bakmaya imkân vereninse yalnızca ve yalnızca “beğenme” türünden bir değerlendirme işlemi olduğunu öne sürmesidir.²⁵ Öte yandan Shaffer’in üstte formüle ettiğimiz ana-tezi ve elbette ki bu ana-tezde içerilen mazoşizmin çelişkisiz olduğu saptaması bize duyguların çözümlemesinde kılavuzluk etmeyi sürdürebilir. Bu demektir ki iki tez ille de birbirlerini mecbur kılmamaktadır. Başka bir deyişle: Gayri-hazzın ve acının birbirlerinden ayırt edilmesinin gerekliliğini kabul etmemiz, bize hazzın ve gayri-hazzın duygusal karakterini reddetmeyi dayatmaz.

Doğrusu istenirse, “tüm acılar gayri-haz uyandırır” önermesinin reddine yolu hazırlayan bir tek mazoşizm örneği değildir. Bu reddi gerekli kılan –ma-

23 Gilbert Ryle, “Pleasure”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Sayı 28, 1954, s. 135.

24 Halbuki duyumla eşdüzeydeki basit ve epizodik duygulara imkân tanındığı takdirde, ; ve hazzın beş temel duyumuzdan hangi açıdan ayrılabilirdiklerinin hesabını vermek kolaylaşacaktır.

25 R.J. Hall da bu görüştedir. Bkz. Richard J. Hall, a.g.m., s. 646.

zoşizm hariç— en az üç karşı-örnek daha vardır: 1. Morfin veya benzeri güçlü bir ağrıkessici madde kullanan kişilerin durumu: Tahammülü zor acılar çeken hastaların ortak beyanına göre morfin, acıyı hissetmelerine son vermez, bilakis zaman zaman daha bile çok acı hissederler, fakat artık acıdan *mustarip* olmazlar.²⁶ 2. Beynin sağ ve sol ön lobları arasındaki bağlantıları kesen cerrahi bir müdahaleye uğramış (lobotomi ameliyatı geçirmiş) kişilerin durumu: Epilepsi ve daha ağır rahatsızlıkları sağıltmak için başvurulmuş lobotomi işlemi sonrasında hasta, acıyı negatif olarak hissetmeye devam etmekle birlikte negatif değerlendirmeye son verir.²⁷ 3. “Ağrı asembolisi” adı verilen nörolojik bozukluğu olan kişilerin durumu: Bu bozukluk neticesinde kişi ağrı hissetse de bunu umursamaz.²⁸

Dikkat edilecek olursa, birinci karşı-örnekte *acı hissetmek* ile *acıdan mustarip olmak* arasında bir fark gözetilmektedir. Acıdan mustarip olduğumuz sırada acıyı nahoş bulduğumuz, ona negatif değer atfettiğimiz ve acı hissinin bize katlanılmaz geldiği bir deneyim yaşarız. Fakat acı hissetmeyi acıdan mustarip olmaktan ayırırken, acı hissinin aslında kendinde hiçbir negatif yük barındırmadığı, deneyimdeki negatifliğin çekilen ıstıraptan başka hiçbir şeyden kaynaklanmadığı kastedilmiş olmaz; başka bir deyişle, acının sadece ondan mustarip olan kişi tarafından negatif yaşanabildiği gibi bir öncülden yola çıkılmaz. Bilakis, afyon ve LSD gibi uyuşturucu maddeleri kullananların

26 “Kanıtlar gösteriyor ki, opium türevi ağrıkessiciler, ‘acı bilincinde’ ya da ‘acı duyumunda’ değişiklik yapmaksızın acıyı “teskin” edebilmektedir. [...] Görünen o ki ‘acı duyumu’ kendinde zorunlu olarak ‘ısrırap verici’ değildir. Acı duyumu morfinden hiç etkilenmemiş olabilir [...] ama gene de rahatsız ve mustarip olma artık mevcut değildir.” X.T. Barber, “Toward a Theory of Pain: Relief of Chronic Pain by Prefrontal Leucotomy, Opiates, Placebos and Hypnosis”, *Psychological Bulletin* 56, 1959, s. 452.

27 “Hastaların ameliyattan sonraki ortak beyanlarına göre acıları hala sürse de bu onları rahatsız etmemektedir. Tek kelimeyle artık acıyı önemsemezler ve çoğunlukla acının varlığını unuturlar.” Ronald Melzack, “The Perception of Pain”, *Scientific American* 204, 1961, s. 47.

28 “Hasta acı karşısında çarpıcı bir davranış sergiler. İğne batırılmasına, sert cisimlerle vurulmasına ve çimdiklenmeye ya hiç tepki vermez ya da yetersiz bir tepki verir. Kolunu derhal çekmez ya da çekerken kuvvet sarf etmez. Gövdesini geriye kırmaz ya da bedenlen uzaklaşmaz. C: araştırmacıyı engellemeye çalışmaz.” Paul Schickler ve Erwin Stengel, “Schmerzasymploie”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Sayı 113, 1928, s. 147.

veyahut da lobotomi ameliyatı geçirenlerin beyanları bizi acıyı, negatif yüklü biçimde yaşamakla birlikte, bundan mustarip olmamanın imkânını kabule zorlar. Bu demektir ki, acıyı hissetmek, ondaki negatif yükü yaşamak bizi her zaman ondan mustarip olmak zorunda bırakmaz. Hiç şüphe yok ki, normal şartlarda hissedildiğinde katlanılması güç gelecek fiziksel bir acının, yoğunluğu hiç eksilmediği halde “kayıtsızca” yaşanan bir acıya dönüşmesi gibi tuhaf bir fenomen, cerrahi veya patolojik bir modifikasyona sıkı sıkıya bağlıdır. Fakat birinci elden deneyimine sahip olduğumuz bu tuhaf fenomen ışığında, *acının çok yoğun olmasından* (yani acının tamamen negatif bir şiddet derecesinde belirmesinden) onun aynı zamanda katlanılmaz da olduğu sonucunu çıkarmanın daima meşru olmadığı açık hale gelir. Shaffer böyle aceleci bir sonuç çıkarımını bizzat deneyimden örneklerle çürütülebilir peşin hükümler arasına yerleştirir.²⁹ Oysa üstte görmüş olduğumuz gibi, bazen uyuşturucu maddeler ve beyin ameliyatları, yoğunluğu hiç azalmadığı halde acı hissine kayıtsızlaşabilmemizi sağlar. Gene de uyuşturucu madde kullanmaya ve beyin ameliyatı geçirmeye bağlı ampirik sonuçlardan, bu sonuçlara bilinçte inkâr edilemez bir farklılaşma eşlik ediyor olsa bile, bilincin özsel yapısına dair bir çözümlemeye istifade edilmemesi gerektiği ileri sürülebilir. Bu ileri-sürümün hakikaten de makul olması, mazoşizm vakasının neden bu denli çözümlemeye değer olduğunu gösterir. Zira öbür karşı-örneklerden farklı olarak mazoşizm vakası ne cerrahi ne de patolojik bir modifikasyona bağlıdır. Mazoşizmin imkânı bilincin kendi özsel yapısınca temellendirilebilir. Dolayısıyla bilinçteki ampirik bir değişiklikten kaynaklanmaz. Mazoşizm vakasının anlaşılması bu yüzden son derece titiz bir bilinç çözümlemesini gerektirir.

II. Kültürel mazoşizm mi, duyuşal mazoşizm mi?

Bu bölümde mazoşizm tabiriyle kastedilen deneyim yelpazesini tarayacağım ve odaklanmak istediğim özgül mazoşizm çeşidini öbürleri arasından ayırmak için tüketici olmayan bir sınıflama yapacağım. Mazoşizmi en kaba haliyle biri dolaylımsız/duyuşal, diğeri dolaylımlı/kültürel olmak üzere iki ana

29 Jerome A. Shaffer, “Pain and Suffering”, s. 227.

gruba ayıran bu sınıflamayı elden geldiğince ayrıntılandırmaya ve örneklen-dirmeye çalışacağım.

Öncelikle konuyu irdelemeye basit yapılı hislerden söz ederek başlayalım. Bu basit yapılı hisler arasında bazı ince ayrımlara gidilebileceği ortadadır. Mesela acaba acı ile ağrı aynı türden hisler midir? Peki ya sızı? Belki sahiden her acıya ağrı demede doğru gitmeyen bir taraf vardır. Ayrıca her ne kadar birbirlerini andırsalar da her sızıya ağrı demenin de isabetli olmama ihtimali yüksektir. Gene de basit hisler arasında çizilebilir gözükken bu ayrımların kaypak olduklarını teslim etmek lazım. Deneyimde beliren birtakım farklar-dan hareketle bu üç terimi (acı, ağrı, sızı) her birimiz kendimizce birbirinden ayırmaya kalkışabilir, üstelik mazoşizmi incelerken bazı duyuşsal acıların neden öbürlerine kıyasla kendilerinden haz alınmaya müsaitmiş, bazılarının değilmiş gibi durduğunu açıklamak amacıyla bu türden adlandırmalardan faydalanabiliriz.

Mazoşizmin tutarlı bir fenomen olduğunu öne sürmenin ilk adımı, ko-nuyla ilgili yanlış görüşleri elekten geçirmek suretiyle mazoşizmi tutarsız ilan edenlerin kafasında bir soru işareti uyandırmak olmalıdır. Bu uğurda önce-likle şu noktayı saptayalım: Acı hissinin en basit ve işlenmemiş haliyle ma-zoşistin deneyimine duyuşsal bir malzeme temin ettiği fikrini savunabilmek için, istisnasız tüm basit yapılı acıları –dolayısıyla ağrıları ve sızıları da– fark gözetmeksizin bu “malzeme” rolüne eşit derecede aday görmek şart değildir. Aynı sebeple, bazı acılardan (ağrılardan ve sızılardan) haz almanın öbürlerine nispeten daha güç, hatta şimdiye dek şahit olunmamış olması, mazoşizm ol-gusunun bir yanılsamadan ibaret olduğuna hiçbir suretle kanıt teşkil etmez. Çünkü bazı acılardan (ağrılardan ve sızılardan) haz alınmamış olması, hatta haz alınamaz bir nitelikte gözükmeleri, ilkece bu türden bütün hislerden haz alınmasının imkânını ortadan kaldırmaya yetmez.

Bir mazoşistin favori acılar repertuarına girme ihtimali neredeyse yok denecek kadar az olan bir his bulmaya çalıştığımızda belki de akla ilk gelecek olan, dışıye gittiğimizde katlanmak durumunda kaldığımız ağrılardır. Dış-çide dolgu veya kanal tedavisi yaptırırken, üstelik uygulanan kısmi anesteziye

rağmen, belli bir dereceye kadar hissetmeye devam ettiğimiz ağrıları haz uyandırması bulmakta güçlük çekeriz. Gerçekten de bunların en iflah olmaz mazoşiste bile kolay kolay cazip gelmeyecek ağrılar oldukları söylenebilir. Fakat dışçı koltuğunda hissettiğimiz duygular sahiden sadece ağrılardan (acı-lardan ve sızılardan) mı ibarettir, yoksa bizi asıl sersemleten onlara eşlik eden ve onlardan tümüyle farklı bir cinsten duygular olan korku, endişe ve panik midir? Bir anlığına sadece ağrıların, acıların veya sızılarının iş başında olduğunu varsayalım: Bunların cazibesini mazoşistin gözünde neyin yok etmiş olabileceğini düşünürken, onları mazoşiste haz veren negatif yüklü hislerden derece itibarıyla daha yoğun saymak ve şiddet derecelerindeki bu yüksekliği onlardaki cazibe yoksunluğuna sebep göstermek işe yarayacak mıdır? Oysa tam tersine bazen daha yoğun ve şiddetli olsalar dahi *salt başka türlü olmaları yüzünden* mazoşisti kendilerine çekecek basit acı, ağrı veya sızı hisleri mevcut olamaz mıdır? Her ne olursa olsun, belli negatif yüklü hisleri cazip bulmada yaşanan bu güçlüğü gene de mutlak bir zorunlulukla hiçbir alakası yoktur. Her halükârda güçlüğü kaynağını acı, ağrı veya sızıdan ziyade onlara eşlik eden, onlardan farklı cinsten olan duygularda aramak daha makul olacaktır.

Günümüzde yerleşik bir alt kültüre dönüştüğü inkâr edilemez sadist-mazoşist münasebetleri, burada yürüttüğüm, “duyusal” tipteki bir mazoşizme dair tartışmada konu dışı tutma yanlısıyım. Aşağılanmayı, cezalandırılmayı, birine hizmet etmeye zorlanmayı, birinin hâkimiyeti altına girmeyi vb. arzulamak esas itibarıyla toplumsal bir karakter taşır. Bu tarz isteklerin söylemsel olduklarını ve dolayısıyla örtülü kalsalar dahi arzunun bağlamını teşhis etmeye yarayacak bir dizi arka plan inancın çoktan benimsenmiş olmasını gerektirdiklerini düşünüyorum. Entelektüel bir yatırımı ve birikimi şart koşan bu türden “mazoşistçe” arzuların elbette ki kimileyin acı hissi eşliğinde gerçekleştikleri doğru olsa bile, aslında böylesi bir mazoşizm *duyumsanan* acı hissine doğrudan bağlı değildir. Dahası, hiçbir acı hissi mevcut olmadan da toplumsal bir pratik biçiminde icra edilebilir. Mesele şu ki, sadist-mazoşist münasebetlerin davranışsal-anlatısal yönlerinin ağır bastığı, bundan ötürü ilgili bir sahnede rol üstlenmedikçe kimsenin salt acı hissinden haz alama-

yacağı fikrini dayatmaya yönelik yaygın bir eğilim vardır. Bunun yanı sıra, böyle bir münasebette belli bir rol üstleniyor olmanın insanı hiçbir zaman acı hissi duymaya mecbur bırakmadığı ısrarla vurgulanır durur. Sonuç ise yalın-duyusal bir mazoşizm anlayışının ihtimal dışı bir görünüm kazanmasıdır. Oysa “kültürel” bir mazoşistin sadece cezalandırılmaya ve benzeri bir muamele görmeye ihtiyaç duyuyor olduğu ve bu ihtiyacı gidermesine sırf eşlik ediyor diye *acı hissine, ondan haz almamasına rağmen razı olduğu* düşüncesi bizi, elinde olsaydı başına gelenleri acı çekmeden deneyimlemeyi tercih edecek bir mazoşist tasavvur etmeye götürecektir.³⁰ Bana kalırsa, bu tasavvura sevk eden düşünce hattı yanıltıcıdır. Zira mazoşizmi felsefi açıdan ilginç kılan tam da acı hissinin doğrudan ve duyusal bir şekilde haz uyandırabildiği durumlara dikkat çekmesidir. Dolayısıyla hakiki manada mazoşist, belli bir sahnenin icap ettirdiği rollerden birini üstleniyor olsa dahi, demin söylenenin tam aksine, bunun onda acı hissettirmesini hissettirmemesine tercih etmelidir. İşte bu sebeple, mazoşizme yönelik bağlamcı (*contextualist*) ve çağrışımcı (*associativist*) açıklama çabaları başarısızlığa uğramaya yazgılıdır. Bu iki açıklama çabası da “çorba teorisi” diye adlandırdığım, kimyasal manada “sentetik” bir acı deneyimi alaşımı fikri üzerine kuruludur. Sözgelimi George Pitcher bir deneyim bağlamı ile bu bağlama katılan acı bileşeninin birlikteliğinden hareketle, acının kendinde hoş gitmez olmasına rağmen belli bir “çorbaya tuz” olmasından ötürü hoş gidebileceğini belirtir. Nasıl ki bir sebzededen veya baharattan onu kendi başına tükettiğimiz zaman hiç hoşlanamayabiliyorsak, acıdan da onu kendi başına deneyimlediğimizde hoşlanamayabiliriz. Fakat nasıl ki aynı sebzededen veya baharattan, bayıldığımız bir yemeğin vazgeçilmez harcı olması itibarıyla hoşlandığımızı söylemekte tuhaflık yok ise, acı bileşenini içeren hoş deneyimlerden söz etmede de bir tuhaflık yoktur.³¹

30 George Pitcher, “Pain and Unpleasantness”, S.F. Spicker ve H.T. Engelhardt (haz.), *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences* içinde, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976, s. 188.

31 George Pitcher, “The Awfulness of Pain”, *Journal of Philosophy*, Sayı 14, 1970, s. 484.

Çağrışımçı açıklama ise muhtemelen şöyle bir yapı taşıyacaktı: Aslında hoşlanılmayan bir şey, hoşlanılagelen bir başka şeyle bir veya birden fazla yoldan çağrışıma girer ve aralarında kurdukları bu çağrışımsal bağlantı, hoşlanılagelen şeydeki hoşluğu aslında hoşlanılmayana aktarmaya müsaade eder. Her iki açıklama modeli de acının acılığını haz kaynağı olarak görmeye ve bundan bir hoşlanma imkânı türetmeye dönük en ufak bir teşebbüs taşımaz ve salt duyuşsal bir mazoşizmin imkânına eşit derecede kördür. Çorba teorisi, acının ancak ve ancak kimyasal bir senteze girmek ve lezzetli bir çorbaya harç olmak suretiyle hoş gidebileceği peşin hükmünü sorgusuz kabul eder. En az çorba teorisi kadar geçersiz bir başka yaklaşım da mazoşizmi “haz hesabı” üzerinden açıklamaya kalkışan hedonist yaklaşımdır. Denen o ki, mazoşist, birbirine karışmış haz ve acı duyularını kapsayan deneyimi haz hesabından geçirerek hangi genel başlık altına yerleştireceğine karar verir. Haz hesabı kavramının arkasındaki temel fikir şudur: Deneyime, hesaplama sonucunda haz miktarı ağır basarsa haz deneyimi, acı miktarı ağır basarsa acı deneyimi demek gerekir. Buna göre, mazoşistlerde bu hesap hazdan yana bir kararlı sonuçlanmıştır. Başka bir deyişle, mazoşistler, içine bir miktar acının da sızdığı, ama son keredede haz miktarının ağır bastığı bir deneyim yaşıyor olmalı. Oysa bu açıklama, mazoşizm fenomenine hak ettiği itibarı vermekten son derece uzaktır. Çünkü mazoşizmin sadece “varmış” gibi gözüktüğü, ama derine inildiğinde, aslında var olamayacağının anlaşılacağı ileri sürülmektedir bir kez daha.

Yukarıda da belirttiğim gibi, mazoşizme bir “izafi ilişki” kavramı muamelesi yapmak zorunda değiliz. Başka bir deyişle, mazoşizm fenomeni bize sadizmi karşıt kutup olarak hesaba katma zorunluluğunu dayatmaz. Üstelik mazoşizm erotik bir bağlamda konumlanmış olmayı da şart koşmaz.³² Öyleyse mazoşizme, bizi başka bilinçlerin dolayımından geçirip nesneleştiren öznelerarası bir karşılaşmanın getirisi gözüyle bakılamaz. Mazoşizmin mec-

32 Her ne kadar sunduğu teoriye katılmasam da mazoşizmin cinsellikle veya patolojik durumlarla ille de özce bağlı olmasının gerekmemesi noktasında Colin Klein ile hemfikirim. Bkz. Colin Klein, “The Penumbral Theory of Masochistic Pleasure”, *Review of Philosophy and Psychology*, Sayı 5, 2014.

buren sadizme müracaat eden nesneleştirici ve öznelarası bir süreç olduğu yolundaki görüşü yüzünden Rudolf Bernet'e katılmak güç gözüküyor:

Kendi ıstırabımızdan duyacağımız bir haz yalnızca bunun bir başkası için ne kadar haz verici olabileceği hakkında bir temsile sahip olduğumuz zaman var olabilir [...] Çektiği ıstırapı sadistin hazzı için bağışlayan mazoşist, nesneleştirdiği ıstırabını bir mübadele nesnesi gibi kullanır.³³

Bu saptama kanımca isabetsiz. Bunu öncelikle Bernet'in mazoşistten söz ederken "acı" (*Schmerz*) yerine "ıstırap" (*Leiden*) sözcüğünü tercih etmesi gözle görülür hale getirmektedir. Bernet'e göre, mazoşistin deneyimi *düşünümseldir*.³⁴ Mazoşizm bir çeşit düşünümün ürünüdür.³⁵ Oysa Bernet'e karşı hatırlanması gerekir ki, bedensel acı hissi düşünüm-öncesi aşamada yaşandığı esnada nitel bir negatif yükü, henüz düşünüm tarafından negatif değerli bir ıstırapa dönüştürülmeden önce zaten taşımaktadır. Bu sebeple, bu düşünüm-öncesi aşamada acıdan salt duyuşal yoldan aldığımız hazla, onu ıstırap biçiminde düşünümleyip negatif değerli, üst-dereceden bir nesne olarak başkasının hazzı uğruna bağışladığımız sırada duyduğumuz fedakârlık ve özveri duyguları aynı kefeye konamaz. Çünkü duyuşal acıya bilişsel-emosif bir etmen barındırmaksızın pekâlâ haz eşlik edebilir. Bu bakımdan bedensel acı hissinin Bernet'in de değindiği üç çarpıcı özelliğini akılda bulundurmak önemlidir: i- Hazırlıksız yaşanması. ii- Bir münasebet formu taşımaması. iii- Dolaysız olması. İnanıyorum ki bu üç özelliğini koruduğu halde acıdan haz alınabilir.

33 Rudolf Bernet, "Das Subjekt des Leidens", T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali ve B. Wandruszka (haz.), *Das Leidende Subjekt. Phänomenologische Wissenschaft der Psyche* içinde, Freiburg: Verlag Karl Alber, 2014, s. 1.

34 Alm. *Reflexiv*; İng. *reflective*; Fr. *réflexif*.

35 Mazoşizm fenomeninin düşünümsel bir yapı taşıdığı iddiası Bernet'i Irwin Goldstein'a yaklaştırmaktadır. Goldstein'a göre, mazoşizm "birinci-dereceden" bir acıdan "ikinci-dereceden" bir haz almaktan meydana gelir. Bkz. Irwin Goldstein, "Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values", *Phenomenology and Phenomenological Research*, Sayı 50, 1989, s. 264. Gelgelelim, hazzı ve acıya nasıl olup da biri birinci-dereceden, diğeri ikinci-dereceden iki ayrı düzey atfedebildiğimiz anlaşılabilirlikten uzaktır.

Daha önce gördüğümüz üzere, haz almak ile beğenmek aynı anlama gelmez. Acıdan haz almanın yegâne şartı acıyı beğenmektir, diyen biri, söz konusu hazzı entelektüelleştiren, tinselleştiren bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu yaklaşımın taraftarlarınca el üstünde tutulan örneklerden biri “çilekeş”tir. Çilekeş kişi, çektiği acılardan kendini cezalandırmanın bir aracı olmalarından dolayı hoşlanır (denebilir ki, çilekeş bir çeşit kültürel mazoşisttir).³⁶ Başka bir deyişle, bir bedelin ödenmesini sağlayabilmesi, bir günahın telafi edilmesi talebini karşılayabilmesi için çektiği acılar bizzat çilekeş tarafından “kötü” ve “keyif kaçırıcı” bulunmalıdır. Fakat tuhaf olan o ki, çilekeş bu acıların onu “iyi” bir amaca ulaştırması yönündeki beklentisini onları başka türlü değil de böyle negatif bir değerlendirme altında yaşamasına bağlar. Çilekeşin gözünde acılar, “kötü” bulundukları takdirde beğenilir. Zira çilekeş mahut acıları çekmeyi kendileri uğruna değil, hizmet ettikleri ulvi amaç uğruna ister.³⁷ Duyusal mazoşiste dönecek olursak, onu da tıpkı çilekeş gibi acısını araçsallaştıran biri diye görmek ne derece meşru olabilir? Kanımca kesinlikle olamaz. Sebebi ise şudur: Bir çilekeş adayının, kendini cezalandırmak amacıyla bedenine işkence etmesinden ötürü çektiği acılardan, önceden hesaplamadığı ve tamamen duyusal bir haz almaya başladığını tahayyül etmenin önünde engel yoktur. Hatta öyle ki, çilekeş adayımızın kendini haz duyarken yakalar yakalamaz derin bir utanç duygusuna kapılıp bağışlanmak için el açıp yalvardığı sahneyi kolayca gözümüzün önüne getirebiliriz. Bu durumda, acıdan kaynaklanan duyusal hazzın ilkece ona atfedilen görevden bağımsız olacağı ortadadır.

36 Goldstein tercihini bu yaklaşımdan yana kullanarak mazoşizmi açıklayabileceğini düşünür. Goldstein'a göre mazoşizm ancak ve ancak *kişisel bir tavır* kisvesi altında aklanabilir. Bkz. Irwin Goldstein, “Pain and Masochism”, *Journal of Value Inquiry*, Sayı 17, 1982. David Seligman ise mazoşistin deneyimini makul kılmak için acıyı kendi başına nötr bir duyumu kabul etmek gerektiğini ileri sürer. Bkz. David Seligman, “Masochism”, *Australasian Journal of Philosophy*, Sayı 48, 1970. Oysa kanımca ne acı nötr bir duyumdur ne de mazoşizm her zaman kişisel bir tavırdan ibarettir.

37 Çilekeşe eşdeğer bir başka figür, şehitliğe gönüllü kişidir, ki bununla kendini ulvi bir amaca kurban eden veya etmeye hazır kişiyi kastediyorum.

III. Ne doğalcılık, ne entelektüalizm

Bu bölümde acı ve haz hissi üzerine iki yaklaşımı (i- doğalcılık ve ii- entelektüalizm) tartışıp neden başarısız olmaya yazgılı olduklarını göstermeye çalışacağım. Yakından bakınca bu iki yaklaşımın ortak noktalara sahip olduğunu ve tam da ortaklıklarından ötürü mazoşizm fenomeninin hesabını veremeyeceklerini ileri süreceğim.

Önceki bölümde duyuşsal biçimli mazoşizmi kültürel biçimli mazoşizm-den ayırt etmiş ve ilgimizi ilkinde yoğunlaştırmıştık. Fakat duyuşsal mazoşizmle kendimizi sınırladığımızda, basit bedensel acı (veya haz) hissini *doğalcı* bir yaklaşımla ele alacağımızı vaat etmiş olmuyoruz. Peki ama neden? Çünkü acı hissi *doğalcı* açıklamalara inatla direnir. Bu direnci gözle görülür kılmak için öncelikle acı hissiyle ilgili iki malum saptamayı hatırlatalım:

i- Acı onu hissetmemden bağımsızca var olamaz; yani acı yalnızca onu hissettiğim müddetçe vardır. Bu sebeple acı hissi aktarılamaz veya paylaşılamaz, yani her belirdiği seferde sadece tek bir bilince belirebilir. Bir ses, bir renk ilkece en az bizim kadar başkaları tarafından da duyumsanabilir niteliklerdir. Oysa acı hissi, yaşantım dışında bir geçerlilik taşımaz. Benim acı yaşantımı ve başkalarınınkini aynı “nesnel” acı niteliğini değişik tarzlarda farklı bilinçlere veriyormuş gibi düşünmek imkânsızdır. Demek ki “öznel” renk ve ses duyularının “nesnel” renk ve ses algılarına zemin teşkil ettikleri söylenebilirken, acı niteliğine özgü yaşantı buna benzer bir zemin teşkil edebilirlikten mahrumdur.

ii- Acı her duyu kipliği için o kipliğe özgü bir biçim almaz. Tam aksine, belirdi mi, daima vücutta yer-tutuyor halde belirir. Her acı bedensel olmak bakımından eşittir: Görme duyusu acı uyandırdığında, acıyan gözlerimiz, işitme duyusunda kulaklarımız, dokunmada tenimiz, tatmada dilimiz ve nihayet koklamada burnumuzdur. Görmedeki, işitmedeki, dokunmadaki, tatmadaki ve koklamadaki duyuşsal aşırılık bu beş duyuya özel “duyumsanır”ların ihlaliyle sonuçlanır.³⁸ Duyusal aşırılığa bağlı acı tüm duyu organlarının

38 Fakat bu, hissettiğimiz her acının öyle ya da böyle öbür duyulardaki bir eşik aşımıyla ilintili olması gerektiği anlamına gelmez.

ortaklaşa paylaştıkları dokunsal hassasiyetle iç içe ortaya çıkmakla birlikte dokunma duyusuna indirgenemeyen yepyeni bir histir. Zira acı belirir belirmez, eşlik ettiği dokunma duyusunu genelde bastırır. Dokunsal içeriğe ait belirlenimler arka plana çekildiğinden, bu durum sanki acı niteliği dokunsal özelliklerin yerini almış ve acı hissi dokunma duyusuna dönüşmüş izlenimi verir. Oysa acı hissi dokunma duyusundan apayrıdır ve üzerinde hâkimiyet kurmak suretiyle dokunma duyusunu gizler.³⁹

Acı hissi doğalcı açıklamalara direnir dedik, ama doğalcılık bu konuda ne diyor tam olarak söylemedik. Bu soruyu ancak doğalcı bir acı teorisinin ana hatlarını belirleyerek yanıtlayabiliriz. Bu amaçla ilk önce “doğalcı görüş” (DG) diye adlandıracağım belli bir açıklamayı tarif etmeye ve irdelemeye çalışacağım. Ardından acı hissine dair entelektüalist yaklaşımlara örnekler verecek ve doğalcılığı ele alırken yaptığının aksine, ancak bu örnekleri takiben genel bir entelektüalizm şemasına ulaşacağım.

Son kertede geleceğimiz noktada şu iki tespiti anlaşılır kılmış olacağımı umuyorum: 1. Ne doğalcılık ne de entelektüalizm, mazoşizm meselesinin içyüzüne nüfuz edebilmektedir. 2. Hem doğalcılık hem de entelektüalizm benzer teorik önkoşullara göre biçimlendiklerinden benzer hatalar işler. Bu ikinci noktayı DG’nin entelektüalist yanlarına dikkat çekmek suretiyle göstermeye çalışacağım.

DG şöyle formüle edilebilir: Duyusal acı, canlının biyolojik dengesinin bozulduğuna işaret eder. Bu denge, varlığını organizmanın normal şartlarda hayati işlevlerini engellenmeden yerine getirmesine borçludur. Dengenin bozulması fiziksel acı olarak, dengenin yeniden tesis edilmesi fiziksel haz olarak kendini belli eder. Açlık, susuzluk ve cinsel dürtü gibi durumlarda organizmanın biyolojik dengesinin bozulmasına bağlı bedensel bir ihtiyaç kendini dayattığından acı hissi uyanır. Oysa açlığın ve susuzluğun giderilmesi, cinsel dürtünün doyuma ulaştırılması dengeyi tekrar tesis edeceğinden

39 Arthur D. Smith, “Tastes, Temperatures, and Pains”, F. Macpherson (haz.), *The Senses: Classic and Contemporary Philosophical Perspectives* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 351-353.

haz hissi uyandırır. Bu görüşe doğalcı sıfatını layık görmemin sebebi, biyoloji ve psikoloji disiplinlerine yaslanan pek çok finalist ve işlevselci teoride buna benzer bir açıklamaya rastlanmasıdır. Üstelik DG ilk defa Platon’ca dile getirilmiştir, ki bu da psiko-vitalist şablon ile Platon’daki haliyle metafizik-spekülatif şablon arasında derin bir akrabalık olduğunu sezinletecektir.⁴⁰

Biyolojik finalizm ile psikolojik işlevselciliği tek potada eriten DG benzeri psiko-vitalist açıklamalara bakılırsa, acı hissi organizmaya ait biyolojik dengenin altüst olmasının ve organik bütünlüğü bozan fiziksel hasarın belirtisidir. Burada canlının deneyimi için vazgeçilmez ve zorunlu olarak iç içe geçmiş iki bileşenin varlığından söz edilebilir: i- Temsil etme işlevince yerine getirilen hasar algısı. ii- Hasarın kötü diye değerlendirilmesi – ki bu ikinci bileşen, konatif-dezideratif yapıdaki kaçınma işlevine tekabül eder. Denen o ki acı hissi, yaralanmayla, hastalanmayla ve bunlar gibi canlıyı tehdit eden başka yoksunluk halleriyle *özce* bağlantılıdır.⁴¹ Bağlantının arızı değil de özsel addedilmesinden çıkan sonuç, bilinci, canlılar birtakım hayati işlevleri yerine getirebilsin diye evrimleşmiş doğal bir özelliğe indirgemenin önünün açılmasıdır. Mesela William James canlıların acı hissini hayatlarını tehdit eden tehlikelere karşı doğal yoldan tedbirli olmayı başarabilsinler

40 Platon *Philebus*, 31-32. Platon’un haz ve acı hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı bir sunumu için bkz. Dorothea Frede, “Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato’s *Philebus*”, R. Kraut (haz.), *Cambridge Companion to Plato* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Ele aldığım meselenin duyuşal hazlar ve acılar etrafında döndüğü gözden kaçırılmamalıdır. Doğayla ilgili Platon’un “saf olmayan” hazlar hakkındaki çözümlemeleriyle sınırlıyorum. Dahası, bu yazıda benimsediğim perspektif eğer geçerliyse, Platon’un “saf” diye nitelediği hazlara haz denmemesi daha isabetli olacaktır.

41 Temsilci (representasyonist) acı teorileri acı in hesabını bazen ilk bileşene atıfla vermeye çalışır. Böyle yaklaşımlardan bazıları ya zımnen ikinci bileşeni de dikkate alır ya da zamanla iki-bileşenli bir teoriye doğru bir evrim geçirir; mesela Nelkin’in, Pitcher’in ve Tye’in yaklaşımları. Bkz. Norton Nelkin, “Reconsidering Pain”, *Philosophical Psychology*, Sayı 7, 1994; Brian Cutter ve Michael Tye, “Tracking Representationalism and the Painfulness of Pain”, *Philosophical Issues*, Sayı 21, 2011; George Pitcher, “Pain Perception”, *The Philosophical Review*, Sayı 79, 1970. Üç felsefecinin gözünde de acının kötü bulunması acıyı kurucu bir işlemdir, başka bir deyişle, üçü için de acıyı acı yapan şey, bedenin uğradığı hasarın kötü bulunması ve bu kötü bulmanın da kaçınma olarak tezahür etmesidir.

diye, haz hissini ise hayatta kalmaları için zaruri veya faydalı etkinliklere doğal yoldan yönlenebilsinler diye yaşadıklarını savunur.⁴² Böylece öne sürülen, acı ve haz hissetmenin doğal çevreye uyarlanmak ve hayatta kalmak için zaruri olduğudur.⁴³

Organizmanın hayati uyumundaki bir bozulma olması bakımından acı, deneyimin olağan seyrini kesintiye uğratan bir terslik formu taşır. Fakat dengedeki bozulmayı onarma ihtiyacını dışavuran bir arzu, bu terslikle eşzamanlı ve iç içe biçimde belirir. Tatmin edilmeyi talep eden arzunun varlığına hem biyolojik hem de metafizik görüş noktasından bir kaçınılmazlık atfedilmektedir. Acıyı biyolojik dengenin altüst olmasına, hazzı ise bu dengenin tekrar tesis edilmesine, hayati uyumu bozan ihtiyacın karşılanmasına indirgemeye dayalı model, her iki görüş noktasında da ortaktır. Bu model uyarınca kesintisiz bir dinamik geçiş süreci içerisinde haz ile acı daima birbirine karışmış ve bulaşmış halde yaşanmak durumundadır.⁴⁴ Birer his olmaları bakımından acı ve haz, neredeyse tamamen gördükleri işlevin gölgesinde kalmış ve epifenomene dönüşmüş gibidir. Buradansa şu ikili tanıma ulaşılır: i- Fiziksel hasara uğramak teleolojik bir sistemin, işlevlerini –kısmen veya tamamen– yerine getiremez duruma gelmesi demektir. ii- Acı hissetmek ise öznenin sağlığını muhafaza etmek amacıyla fiziksel hasara uğramaktan kaçınması demektir.

Ne kadar çok erdemi olursa olsun bu doğalcı perspektif ne yazık ki acı ve haz hissi hakkında son derece indirgemeci ve karikatürize bir resim çizer. Her şeyden önce, bu resme sadık kalmaya çalışılırsa, acıdan hoşlanmamak söz konusu olmadan acı hissetmek imkânsız hale gelecektir (birinci indirgeme). Ne de acının sonlanması istememek veya acıdan kaçınmak söz konusu olmadan acıdan hoşlanmamaya imkân tanınacaktır (ikinci indirgeme). İkinci

42 William James, *Principles of Psychology* Vol. 1, New York: Dover, 1950, ss. 141-143.

43 Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin*, N. Barlow (haz.), New York: W.W. Norton, 1969, s. 89. Ayrıca bkz. Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1928, s. 130; Richard L. Solomon, "The Opponent Process Theory of Acquired Motivation", *American Psychologist*, Sayı 35, 1980, s. 700.

44 Constance C. Meinwald, "The Philebus", G. Fine (haz.), *The Oxford Handbook of Plato* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 497.

indirgemenin formülasyonu kulağa garip gelse de önemli bir noktaya temas eder. Beğenme ediminin ifadesi diye yorumlandığında hoşlanma bir değerlendirmedir ve değer bilinci arzu ve eylem bilincine zemin teşkil ettiğinden, arzulamanın ve eylemenin değerlendirmeye bire bir aynı *olmaması* gerekir.⁴⁵ Öte yandan, şayet acıdan hoşlanma beyan ediliyorsa, birinci indirgeme uyarınca söylemeye izinli olduğumuz yegâne şey, acı zannedilen hissin aslında acı falan olmadığı olacaktır. Mazoşizmi çelişkili bulduğunu daha evvel gördüğümüz Armstrong işte bu sebeple, “acının son bulmasını istememiz acının *özü gereğidir*,” diye yazar.⁴⁶ O halde Armstrong’a göre, durdurulmasını istemeyeceğim bir acı katiyen acı olamaz. Bu perspektiften bakınca acıdan haz almamıza izin verilemez. Gene de kabul etmek gerekir ki, mazoşizme imkân tanımaması Armstrong’a ve diğer konatif-dezideratif teorilere tek başına vurucu bir itiraz teşkil etmez. Asıl mesele, bu teorilerin ileri sürdükleri görüşte döngüsellğe düşmeleridir. Acıyı “istemediğimiz şey” diye tanımlamakla onu neden istemediğimiz sorusunu yanıtsız bırakmaya mahkûm oluruz. Dahası, acıyı istemediğimiz herhangi başka bir şeyden farksız kılıyoruz. Halbuki acıyı istemememiz, her şeyden önce acıyı beğenmememizden ötürüdür. Bu yüzden, acıyı beğenmemenin ondan kaçınmakla veya son bulmasını arzu etmekle aynı kapiya çıkmaması ilke gereğidir. Oysa Armstrong bir şeyi beğenmemenin onun son bulmasını arzu etmek için zorunlu koşul olmakla birlikte yeterli koşul olmadığını görmezden gelir.

DG’nin neden başarısızlığa uğradığı üstünde biraz daha duralım. “Bir

45 Beğenme ediminin ifadesi olan hoşlanmayı duysal bir hazla kesinlikle karıştırmamak gerektiğini hatırlatalım.

46 David M. Armstrong, *Bodily Sensations*, s. 92. Ayrıca bkz. “Doğrusu hazı istemek (ya da acıyı istememek) durumunda olmamız bir anlamda kendiliğinden malum bir zorunluluktur.” John N. Findlay, *Values and Intentions*, New York: Macmillan, 1961, s. 177. Ve nihayet, bir yandan haz ile pozitif arzu, öbür yandan acı ile negatif arzu arasında var olduğu farz edilen bu birbirini gerektirme ilişkisini bilincin doğasıyla ilgili spekülasyon bir iddiaya bağlayan Sprigge’ye göre “haz verici olana yaklaşmak ve acı verici olandan kaçınmak bilincin doğası gereğidir” Timothy L.S. Sprigge, “Is the Esse of Intrinsic Value Percipi? Ple: Pain and Value”, *Royal Institute of Philosophy, Supplement*, Sayı 47, 2000, s. 128. Bilincin doğasından ileri geldiği iddia edilen bu konatif-dezideratifetmenin sadece metafizik bir varsayımdan ibaret olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

ihtiyacı karşılama peşindeki arzunun tatmini” veya “hayati uyumun yeniden tesisi” olarak haz ile “ihtiyaç duyma” ve “hayati uyumu yitirme” olarak acıya dair genel şablon tüm haz ve acılara ortak bir yapı belirlemekten acizdir. DG öncelikle her hazzı, beliren bir acının telafî edilmesi üzerinden formüle etme hatasını işlemektedir. Ayrıca acı hissini organizmanın bozulan biyolojik dengesiyle tamamen özdeşleştirdiğinden, acı hissine kendi özgül boyutlarını kazandıran öznel karakteri göz ardı eder. Oysa hiçbir eksikliğin giderilmesine bağlı olmayan hazlar kadar, kusurluluktan ziyade bir tamlık olarak beliren acılardan da söz etmek gayet mümkündür. Sözgelimi, bahçede dolaşırken burnuma birdenbire çalınan gül kokusundan veya beklenmedik bir anda hatırıma gelen bir çocukluk anısından aldığım “hazzı” önceleyen bir arzudan (halihazırdaki bir ihtiyacı karşılamanın peşindeki bir arzudan) söz etmek akla uygun düşmez.⁴⁷ Bunlar hiçbir arzuyu tatmin etmeye çalışmadan yaşadığımız duygulardır.⁴⁸ Dahası, acı hissini organizmayı ona zarar veren veya verebilecek durumlardan kaçtırmaya programlı bir tehlike tespit mekanizmasının yan-ürünü (epifenomeni) diye görülmesi tam da acı hissini fina-

47 Örnekler C.C.W. Taylor’a aittir. Bkz. Christopher C.W. Taylor, “Pleasure: Aristotle’s Response to Plato”, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy* içinde, Oxford: Oxford University Press. 2008, s. 247. Yaşadığımız pek çok hazzın önceki bir arzudan bağımsız olduğu yönünde bir başka savunu için bkz. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981, s. 45. Taylor’un verdiği “hatırlanan anının uyandırdığı duygu” örneği ancak eş-adlılığa izin verilebildiği ölçüde haz başlığı altında değerlendirilebilir. Fakat eş-adlılıktan doğan müphemlik genel argüman açısından burada bir problem oluşturmamaktadır. Az sonra eş-adlılık meselesine geri döneceğim.

48 Platon da böyle duyguların mevcudiyetini göz ardı etmez, fakat onlara ilişkin yorumu son derece zorlamadır. Platon hoş bir kokunun, rengin veya sesin deneyimi ile saf hazlar diye adlandırdığı hazların deneyimi arasında benzeşim olduğu kanısındadır. Zira acı, bu hazlardan hiçbirini öncelemez ve onları belirleyen, kesinlikle acıyı dindirme ihtiyacı değildir. Bkz. Platon, *Philebus*, 51 b. Gelgelelim hem saf hazlar hem de onlarla benzeşen duysal hazlar hâlâ “eksikliğin tamamlanması” yapısını taşırlar ve bu yüzden tatmin etmeleri zorunlu bir arzuya güdümlüdürler. Tek fark şudur ki, saf olmayan hazlarda eksiklik (arzu) *bissedilirken*, saf ve safımsı hazlarda eksiklik (arzu) *bissedilmez*. Bu demektir ki hazzın saf olup olmadığını tayin eden şey, eksikliğin var olup olması değil, *bissedilip* *bissedilmemesidir*. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. René Lefebvre, “Absence de douleur et raison: La vérité des plaisirs chez Platon (République, IX et Philèbe)”, *Les Etudes philosophiques*, Sayı 101, 2012.

list ve işlevselci yorumuyla çelişir. Zira Buytendijk'in gösterdiği gibi, kütanöz uyarılma hissi (*sensibilité à l'irritation*) bizi tehlikelerden kaçtırmaya yeter de artar, yani bunun için acı hissetmeye lüzum yoktur.⁴⁹ Üstelik çektiğimiz kronik acılar hiçbir teleolojiye güdümlenemediğinden acı hissinin finalist ve işlevselci açıklamasına meydan okur. "O halde acı hissi erekli hayati süreçler küresine, özü gereği ait değildir; öncelikle kendini bilince indirgenemez bir veri biçiminde ifşa eder."⁵⁰ Gelgelelim bu durum hissettiğimiz acı niteliğinin bizi yönlendiren bir "hareket merkezi" konumuna gelemeyeceği anlamına gelmez – ki bu da bir epifenomenden fazlası olabileceği anlamına gelir. Ne var ki, acının bizi yönlendirdiği doğrultu baştan öngürülmüş değildir. Acı bizde negatif değil, pozitif bir arzuyu da pekâlâ tetikleyebilir.⁵¹ Son bir problem de acıdan özgürleşmeye, yani acının fiilen dinmesine "haz" denmesinin hakikaten makul olup olmadığıyla ilgilidir. Acısız bir hayatın "erek" mevkiine yerleştirilmesi onu haz verici kılmaya sahiden yeter mi? Böyle bir muhakeme ne haz ne de acı ihtiva eden, yani hissî duygular açısından nötr bir zihin durumunun varlık imkânını görmezden gelmektedir. Başka bir deyişle, acısız bir hayat sırf acısız olduğu için haz verici olamaz, olsa olsa nötr bir hayat olur.⁵²

Doğalcı perspektifin hangi teorik önkoşullara dayandığı ana hatlarıyla belli oldu. Şimdi bu önkoşulların bariz biçimde entelektüalist görüşlerce de paylaşıldığını göstermek istiyorum. Bunun için ilk önce bu uğurda belirleyici bir meseleye, eş-adlılık meselesine değineceğim. Eş-adlılık üzerinde kısaca

49 Frederik J.J. Buytendijk, *De la douleur*, çeviren A. Reiss, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, ss. 82-83.

50 a.g.c., s. 86.

51 Önemli bir uyarı: Arzu –ister dürtü, ister irade formunda olsun– refleksten ayrılır. Yaşantıyı sürdürmeye yönelik bir dürtüyü tetiklemiş olsa dahi acı hissine birtakım refleks hareketler eşlik edebilir; bu refleks hareketler arasında kasların sınıksız gerilmesi ve acıya maruz kalan organın aniden yerini değiştirmesi vb. yer alır.

52 Nötr hallerin ihmal edilmesini DG'ye mal ettik, ama DG'nin ana hatlarını tayin eden Platon'un felsefesinde bu ihmale rastlanmaz. Bilakis Platon, *Delekte* ne duyuşsal acı ne de duyuşsal haz ihtiva eden nötr zihin durumlarının varlığını kabul eder ve onları acıdan muaf olduklarından dolayı haz verici saymanın bir yanılgı olacağını belirtir. Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 583 b-584 a.

durmak suretiyle göstermeyi istediğim, hazzın ve acının esasen geniş kapsamlı ve esnek (çok-anlamlı) terimler olmadıkları. Başka bir deyişle, birbirlerinden apayrı deneyimlere haz veya acı denmesini mümkün kılacak denli genel bir benzerlik ilişkisi varsaymak, haz ve acı hislerini özgül (demek oluyor ki “duyusal”) boyutlarıyla anlamayı güçleştirmektedir. Oysa özgül boyutlarına sadık kalmaya gayret ettiğimiz takdirde bizi son derece dar sınırlar içerisinde kalmaya mecbur eden fiziksel haz ve acı hisleri bu halleriyle henüz etik bir kimlik taşımaz ve bu sebeple insanların toplumsal pozisyonları hakkında söyleyecek sözleri yoktur. Daha açık ifade etmem gerekirse, sözgelimi ilkçağda Platon’un ve Aristoteles’in farz ettiğinin aksine, acı veya haz doğruluk değeri alamaz. Zira ne haz ne de acı, bir şeyi (bir algıyı, bir yargıyı, bir inancı, bir önermeyi) doğru veya yanlış yapmak için gerekli şartları sağlar. Dahası, haz veya acı, bize onu hissedenin *iyi biri mi, yoksa kötü biri mi olduğuyla* ilgili aksiyolojik bir sonuç çıkarmaya *kesinlikle izin vermez*. Ve bu durum tam da haz ve acı hissinin etkili olduğu alanın sınırlarından ötürüdür. Kısacası, bu dar anlamıyla haz ve acı ahlaki eylemlerimizin değerlendirilmesinde bütünüyle konu dışı kalır.

Bilindiği üzere, Aristoteles hazların türce birbirlerinden farklı olduğunu savunur.⁵³ Fakat hazların birbirlerinden farklı türde olmasından ne anlamak gerekir? Aristoteles’in yanıtına bakılırsa, şayet tüm hazların yapısal birliği herhangi bir faaliyete eklenip onu tamamlayan bir faaliyet olmalarından kaynaklanıyorsa, o halde farklı haz türlerine imkân veren, tamamladıkları faaliyet formlarının farklı olmasından başka bir şey olmayacaktır.⁵⁴ Her faaliyet faildeki birtakım güçlerin bilfiil hale gelmesine karşılık geldiğine göre, bu güçlerin sorunsuzca ve mükemmelen gerçekleşmesi (iş görmesi) beraberlerinde haz uyandıracaktır. Aristoteles’in iddiası, bütün haz türlerinin ortak bir yapıya başvuru olarak anlaşılabilceğidir.⁵⁵ Gelgelelim bu ortak yapının tüm haz türlerine başarıyla tatbik edilemediği, tatbik edilebildiği ör-

53 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1175a20-25.

54 a.g.c., 1174b23-33.

55 George Rudebusch, “Pleasure”, G. Anagnostopoulos (haz.), *Companion to Aristotle* içinde, Oxford: Blackwell Publishing, 2009, s. 404.

nekleri ise tek bir başlık (“haz” başlığı) altına yerleştirmeye yetip yetmediği tartışmalıdır.⁵⁶ Aristoteles hazzın asimetrik karşıtı olan acı hakkında tatmin edici hiçbir açıklama sunmaz; tamamen ahlaki ve teorik eylemlere, yani etkin zihin durumlarına odaklanır. Haz tabiriyle genelde duyuusal bir deneyimin kastedildiğini kendi de teslim etmesine rağmen, “bilişsel (kognitif)” nitelikte gördüğü hazların çözümlenmesine ara verip bir türlü duyuusal hazlara geçmez.⁵⁷ Muhtemelen bunun gerekçesi, Aristoteles’in sessiz kaldığı çoğu basit duyuusal hazzın, hazza atfettiği genel yapıya ters düşmesidir.⁵⁸ Sözelimi, bir tattan aldığımız hazzı, edilgin bir durumda bize ulaşan bir duyu içeriği diye değil de mükemmelen icra ettiğimiz tatma faaliyetinin uyandırdığı ikinci bir faaliyet diye yorumlamak oldukça zorlamadır. Bundan dolayı, gündelik hayatta haz sözcüğünü kullanarak –ama doğru, ama yanlış biçimde– tarif edilen fenomen çeşitliliğini kasten göz ardı eder. Oysa Platon bu fenomen çeşitliliğini hesaba katmaya Aristoteles’ten daha fazla özen gösterir.⁵⁹

Gelgelelim Platon’un ve Aristoteles’in “haz” ve “acı” diye adlandırdıkları yaşantılar sadece ortak bir cinsin türleri diye düşünölmeye direnmekle kalmaz, aynı zamanda onlara benzeşime (analojiye) dayalı daha zayıf bir ortaklık atfetmek dahi imkânsızdır.⁶⁰ Peki o zaman bu yaşantıların hepsine birden “haz” demeyi sürdürmek niye? “Eş-adlılık” tüm ihtiyatlarına rağmen Platon ve Aristoteles gibi büyük ilkçağ düşünürlerini indirgenemez yaşantıları tektipleştirmeye sürüklemiş, onları türdeş olmayan şeyleri türdeş gösterme

56 Bu konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Robert Heinaman, “Pleasure as an Activity in the Nicomachean Ethics”, M. Pakaluk ve G. Pearson (haz.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2011 ve Dorothea Frede, “Pleasure and Pain in Aristotle’s Ethics”, R. Kraut (haz.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean’s Ethics* içinde, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

57 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1153b33–1154a1. Üstelik Aristoteles neşeyi (*charis*) hazdan (*hedone*) ayırt etmez. Bu noktaya dikkat çeken bir çalışma için bkz. Jean-Louis Labarrière, “Nom de plaisir: Aristote suivi par Thomas”, *Les Etudes philosophique*, Sayı 109, 2014.

58 Dorothea Frede, “Pleasure and Pain in Aristotle’s Ethics”, s. 265.

59 Platon, *Philebus*, 12b. Ne var ki, Platon’un da acı fenomenine hak ettiği özeni göstermemek bakımından Aristoteles’ten aşağı kalır yanı yoktur.

60 Dorothea Frede, “Pleasure and Pain in Aristotle’s Ethics”, s. 273.

tuzacağına düşürmüştür. Nitekim 19. Yüzyılda Aristoteles'ten derinden etkilennmiş Brentano, her ne kadar duyusal olan ve olmayan hazları görünüşte ayırssa da bu iki tür hazza tıpatıp aynı yapısal özellikleri isnat ederek başta yaptığı ayrımı âdetâ lüzumsuzlaştırmıştır. Günümüz Brentano'cuları (örneğin Olivier Massin) Brentano'yu hazları tüm çeşitliliğiyle nasıl olup da "haz" başlığı altında düşünebileceğimizin hesabını vermesinden ve böylece hazların birliğini gösterebilmesinden ötürü kutlar.⁶¹ Oysa böyle bir hesaba ihtiyacımızın olup olmadığı, dahası bu hesabın hakikaten verilip verilemeyeceği (ki eğer verilemiyorsa bir ihtiyaçtan söz etmek dahi önemini yitirecektir) ya da bizzat bir birlik oluşturma çabasının makul olup olmadığı aşıkâr değildir. Görebildiğim kadarıyla, hazların (ya da acıların) kuşatıcı birliği diye bir şeyin olmaması, olmasından daha muhtemeldir. Zira böyle kuşatıcı bir birliğe ihtiyaç olduğunu doğrulayacak hiçbir problem dizisiyle karşılaşmıyoruz aslında hayatta. Tam aksine, her türlü genelleştirme çabası sorun çözmekten ziyade sorun çıkarır; bu sebeple, eş-adlılık terk edilmesi gereken bir bulanıklığın kaynağıymış gibi durur. Daha açık bir ifadeyle, haz çözümlemesinin uygulandığı alanı, haz yaşantısı olmayan yaşantılara dek genişleterek sözümona "hazların birliğini" tesis etme teşebbüsünün bir çeşit "haksız istilaya" eş tutulabilir olması, bizi eş-adlılığı terk etmenin gerekli olduğuna ikna etmelidir. Nitekim hazların "genel" bir birliğe sahip olduğu iddiasında yatan en büyük tehlike, indirgenemez duygu çeşitlerini haz başlığı altında tekelleştirmesidir.

İlginçtir ki entelektüalist etik kuramcıları, Brentano'da rastlanan birleştiriciliğe öteden beri taliptir. Dezideratif-konatif etmene başrolü oynatan akılcı filozoflar genelde tüm duygulara farklarını ve ortaklıklarını arzusunun temin ettiğı kanısındadır.⁶² Sözelimi Spinoza *Etika*'da şunu yazar:

61 Olivier Massin, "The Intentionality of Pleasures and Other Feelings. A Brentanian Approach", D. Fisette ve G. Fréchet (haz.), *Themes from Brentano* içinde, Amsterdam: Rodopi, 2013.

62 Bkz. Chris Heathwood, "The Reduction of Sensory Pleasure to Desire", *Philosophical Studies*, Sayı 133, 2007. Elbette ki arzuyu merkeze koyan teorisyenlerin hepsinin de kendilerini "akılcı" gördüğü anlamına gelmez bu. Gelgelelim finalist ve işlevselci proje ile akılcı proje o kadar yakın öncüllere sahiptir ki, teorisyenlerin kendileri hakkındaki yargıları pek bir şey değiştirmez. Duyguların arzuya olduğu kadar akla da indirgenmesine karşı çıkan bir inceleme için bkz.

Keyfin, fiziksel hazzın (*titillatio*), melankolinin ve fiziksel acının (*dolor*) tanımlarını kaldırıyorum, çünkü bu duygulanışlar asıl Bedene aittirler ve neşe (*laetitia*) ile kederin (*tristitia*) türlerinden başka şeyler değildirlir.⁶³

Bu paragrafın az ilerisinde ise şöyle devam eder: “[Y]alnız üç ilkel ya da asli duygulanışı (*affectus*), yani neşe, keder ve arzu (*cupiditas*) duygularını kabul ediyorum.”⁶⁴ Bu demektir ki, neşe ile kederin tüketesiye tüm duyguları kuşatabilmeleri, asli duygulanışların (mesela keder ile negatif arzunun) çeşitli tarzlarda iş birliğine girmelerinden kaynaklanır. Böylelikle işbirliğinin aldığı farklı formlar ve dereceler negatif duygu çeşitliliğini temin eder.⁶⁵

Gelin bir de günümüzün önemli akılcı etik kuramcılarından Christine Korsgaard’ın bu konuda ne düşündüğüne bakalım. Korsgaard’a göre, acıların *acılığı* onları *istemeyişimizden* ileri gelir.⁶⁶ Zira fiziksel acı şayet salt bir durumdan ibaret olsaydı, böyle bir duyumun keder, öfke ve hüsrarla ortaklığı açıklanamazdı. Dahası, Korsgaard nezdinde acıyı özerk bir duyum kabul etmek bizi âdet krampı, mide bulantısı, migren, batma ve çarpma gibi farklı duyumlara nasıl olup da acı dediğimizi dahi açıklayamaz bir duruma geti-

Michael Stocker, “Psychic Feelings. Their Importance and Irreducibility”, *Australasian Journal of Philosophy*, Sayı 61, 1983.

63 Spinoza, *Etika*, 3. Kitap, Duygulanımların Tanımları, 3. Tanım, Açıklama.

64 a.g.e., 3. Kitap, Duygulanımların Tanımları, 4. Tanım, Açıklama. Günümüzde B.W. Helm, tıpkı Spinoza gibi ekonomik bir üçlü ayırmadan yola çıkıp bir sonraki aşamada bu üçlü arasında da ikinci bir indirgeme işlemi gerçekleştirir; Helm’e göre neşe ve keder duygulanışları da dezideratif-konatif zihni durumlarıdır. Bkz. Bennett W. Helm, “Emotions as Evaluative Feelings”, s. 252.

65 Kant’ın haz ile acı hakkındaki görüşleri de bu düşünce hattının bir devamı olarak görülebilir. Bkz. François Calori, “*Lebensgefühl: Vie et sentiment chez Kant*”, C. Bouton, F. Brugère ve C. Lavaud (haz.), *L’Année 1790. Kant. Critique de la faculté de juger. Beauté, vie, liberté* içinde, Paris: Vrin, 2008 ve François Calori, “Qu’est-ce que s’orienter dans l’affectivité? (Unité et pluralité des sentiments chez Kant)”, F. Calori, M. Foessel ve D. Pradelle (haz.), *De la sensibilité: les esthétiques de Kant* içinde, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2014.

66 Derek Parfit de Korsgaard’inkine yakın bir görüşü destekler. Bkz. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 494. Parfit akli ve etik gerekçelendirmeye katkısı bakımından her acının *istenmiyor olarak deneyimlenmesinin zorunlu olduğunu* kaydeder.

rir.⁶⁷ Açıklanamaz kılınmasından şikâyet ettiği ilk ortaklığın (fiziksel acı, keder, öfke ve hüsrân arasındaki ortaklığın) var olduğu konusunda Korsgaard kendinden ne denli emin görünürse görünsün, söz konusu ortaklık, deneyim tarafından apaçık biçimde kanıtlanamaz, bilakis deneyime zorla dayatılıyor gibidir. Korsgaard'ın açıklayamaz hale gelmemizden endişe ettiği ikinci ortaklığa (fiziksel acı, âdet krampı, mide bulantısı, migren, batma ve çarpma arasındaki ortaklığa) ilişkin tavrı da baştan peşin hükümlüdür. Zira bu durumların hiçbirinde acı niteliğinin fiilen barınmadığı varsayımından hareket eder.⁶⁸ Oysa ilk gruptaki duyguların dışarıdan bir dayatma olmadığı takdirde türdeşleşemeyecekleri ne denli malumsa, ikinci gruptaki duyguların –mide bulantısı hariç– kendiliğinden türdeşleşebilecekleri de o denli malumdur.

Toparlayacak olursak, ele aldığımız entelektüalist düşünürler iki temel tez ileri sürer. Tez₁: Hazzın hoşluğu ve acının nahoşluğu pozitif arzunun (yaklaşmanın) hazzı, negatif arzunun (uzaklaşmanın) acıya katılmasına bağlıdır. Hazzın hoşluğu ona katılan pozitif arzudan (haz hissini devam ettirme isteğinden), acının nahoşluğu ise ona katılan negatif arzudan (acı hissini sona erdirmeye isteğinden) neşet eder. Tez₂: Tüm acıları (hazları) birleştiren hiçbir ortak hissi nitelik yoktur. Çeşitli acı (haz) deneyimleri arasında ortaklık kurma görevini ancak ve ancak hepsine birden katılan negatif (pozitif) arzu başarabilir.

Acı ve haz hissiyle ilgili entelektüalist teorilerin en uç versiyonuyla B.W. Helm'in "hissedilen değerlendirmeler" (*felt evaluations*) teorisinde karşılaşırız. Helm, hisleri (*feelings*) heyecanlardan (*emotions*), heyecanları arzular, arzuları ise değerlendirmelerden ayırmaya yanaşmaz. "Duygulanımsal yönelimsellik" (*affective intentionality*) adını verdiği karakter özelliğinin tüketesiye belirlediği duygusal deneyim, Helm'e göre asla bileşenlerine ayıramaz bir bütündür. Dolayısıyla acı/haz hissetme doğrudan doğruya *kötülüğün/iyiliğin deneyimidir* ve acıdan kaçma/hazza yaklaşma arzusu bu kötülük/iyilik dene-

Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, s.

68 Mide bulantısının bir acı/ağrı/sızı olması son derece uzak bir ihtimaldir; öbürlerine gelindiğinde, acıyı bir hissi nitelik olarak paylaştıklarını görmek pek güç olmasa gerek.

yiminin tezahürü olarak failin eylemlerine *akli gerekçe* temin eder. Bu akli gerekçelendirme rolünü oynayamadığı takdirde deneyime acı/haz deneyimi *adı verilemez*.⁶⁹ Helm ne demek istediğini daha iyi açıklayabilmek için “okşama” örneğini ele alarak, okşamanın salt tensel temas düzleminde haz verici olduğu, bir çeşit haz duyumu uyandırdığı varsayımını çürütmeye çalışır. Helm’e bakılırsa, okşama deneyimi haz verici olmasını, içinde bulunduğumuz bağlamdaki konumumuzun değerini belirleyen arka plan ilgilere (*background concerns*) borçludur. Değerlendirmemiz değiştiği anda his de değişmelidir. Sözgelimi, bir tecavüzcünün okşaması ile bir sevgilinin okşaması arasında –ikisi de ne denli nazik, tatlı ve yumuşakça yerine getirilmiş olursa olsun– hiçbir duyumsal ortaklık yoktur.⁷⁰ Tecavüzcünün okşaması bizi *kötü* hissettirirken, sevgilinin okşaması *iyi* hissettirir. Helm’in bundan çıkardığı sonuç şudur: Kötü/iyi bulmak ile acı/haz hissetmek ayrı düzeylere *yerleştirilemez*. Fakat bu sonuç, karmaşık yapıdaki zihin durumlarını görmezden gelir. Mesela tam da tecavüzcünün dokunuşlarının nazik, tatlı ve yumuşakça olması tecavüz mağduruna özel türden bir duygusal sarsıntı (travma) yaşatabilir. Şiddete uğrasaydı, saldırgan karşısında kendini müdafaa etmekte zorlanmayabilecek olmasına karşın, maruz kaldığı okşamalara özgü pozitif hisler onu felce uğratarak ne yapacağını bilmez duruma sokabilir. Böyle bir vakanın çözümlemesi ancak ve ancak karmaşık zihin durumları esas alındığında yapılabilir.

IV. Değerin yüklülüğe indirgenemezliği

Makalemin son bölümünde bir önceki bölümde ele aldığım doğalcı ve entelektüalist açıklamaların neden makul bir teorik çerçeve sunmadıklarını son bir kez daha doğrulayacak can alıcı bir ayırımdan söz edeceğim. İngilizceden yardım alarak *valence* ile *value* kavramları arasında çizeceğim bu ayırımla birlikte haz ve acı hislerinin daha önce anmadığım bir karakter özelliğini vurgulayacağım: değerden bağımsızlıkları. *Acı ve haz birer değer değildir*.

69 Bennett W. Helm, “Felt Evaluation: A Theory of Pleasure and Pain”, *American Philosophical Quarterly*, Sayı 39, 2002, s. 22.

70 a.g.e., s. 23.

Genellikle “negatif/pozitif yüklülük” (*valence*) ile “negatif/pozitif değer” (*value*) kavramları birbiri yerine konur ya da ilki, ikincisini açıklamada kullanılır. Ne var ki, *valence* ve *value* sözcükleri aynı kökten geliyor olsa da bu sözcüklere karşılık gelen anlam her zaman bire bir aynı olmamıştır. Oysa bugünün duygu teorilerine baktığımızda sık sık *valence* sözcüğüyle “değerlendirici” ve normatif bir özellik kastedilmektedir. Peki bu haliyle *valence*’in *value*’dan ne farkı kalır? Kimi düşünürler böyle bir farkı baştan yadsıyarak soruyu önemsiz kılmayı dener.⁷¹ Gelgelelim pek de iyi bir çözüm gibi gözükmemektedir bu. Ben bu iki terimin aynı şeyi dile getirmediklerini savunuyorum. Robert Solomon “Negatif/Pozitif Yüklülüğe Karşı” başlıklı ünlü makalesinde *değeri yüklülükten* niçin ayırt etmek gerektiğiyle ilgili birkaç önemli fikir geliştirir. Fakat Solomon’un yönelttiği eleştiriler temelde *valence*’i duygu teorilerinde belirleyici bir etmen saymaktan toptan menetmeyi hedeflemez.

Solomon’a cevaben yazılan *valence* savunularının birçoğu *duygulanımsal yüklülük* ile *hissî yüklülüğü* birbirlerinden ayırt etmenin önemini vurgular. Oysa bu savunular da hâlâ basit yapıdaki *hissî yüklülüğün* “değerlendirici” bir boyut taşıdığı fikrinde diretir. Tercih ettiğim çeviriden de anlaşılacağı gibi *valence* sözcüğü kimyada kullanıldığı haliyle *negatif veya pozitif yüklü olmayı* belirtir. Bunu duygulanımsal ve hissî yaşantılara uyarladığımızda, elimize şu ana fikir geçer: Nitel açıdan negatif duygulanımlar (örneğin, keder) ve negatif hisler (örneğin, acı) ile pozitif duygulanımlar (örneğin, neşe) ve pozitif hisler (örneğin, haz) birbirlerinden ayırt edilmelidir. Solomon’un yerinde itirazı ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir: İster his isterse de duygulanım cinsinden olsun bir duygunun *negatif* olmasından, *kötü* olduğu; *pozitif* olmasından da *iyi* olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü yaşantıda beliren *negatif veya pozitif*

71 “Valence” kavramı üstüne geniş bir literatür içerisinde belli başlı bazıları için bkz. Robert C. Solomon, “Against Valence”, *Not Passion’s Slave* içinde, New York: Oxford, 2001; Louis C. Charland, “The Heat of Emotion. Valence and the Demarcation Problem”, *Journal of Consciousness Studies*, Sayı 12, 2005; Giovanna Colombetti, “Appraising Valence”, *Journal of Consciousness Studies*, Sayı 12, 2005; Jesse Prinz, “For Valence”, *Emotion Review*, Sayı 2, 2010; Fabrice Teroni, “Plus ou moins: émotions et valence”, C. Tappolet, F. Teroni ve A.K. Ziv (haz.), *Les ombres de l’âme. Penser les émotions négatives* içinde, Genève: éditions Markus Haller, 2011.

nitel yük kendi başına “değerlendirici” değildir. Solomon’a göre duyguların değerlendirici bir yönü olduğu şüphe götürmezse de bu yön onlardaki negatif veya pozitif nitel yüke *indergenemez*.

Bazı duygulardaki değerlendirici yönün çözümlenmesi bizi gayet kompleks yapıda olabilen bilişsel zihin süreçlerini göz önünde bulundurmak zorunda bırakacaktır. Solomon’a karşı bilişsel olmayan, basit yapıdaki bir *valence*’i savunmak suretiyle bu eleştiriden yakayı sıyrabileceğimizi iddia edenler ise yanılmaktadır; zira inatla *yüklülüğü* bir çeşit “değerlendirme” saydıkları sürece, eleştiri biraz olsun bile geçerliliğini yitirmeyecektir. Mesela acı ile keder arasındaki temel farkı ele alalım ve bunu yaparken vurucu noktayı bir kez daha hatırlatalım: Bir duygunun *negatif* olmasından, *kötü* olduğu; *pozitif* olmasındansa *iyi* olduğu sonucu çıkarılamaz. Solomon’un bizi uyardığı hataya düşme riski keder duygulanımı düzleminde geçerliyken, acı hissi düzleminde geçersiz midir? Keder negatif yüklü bir heyecandır ve bu itibarla değer-açınlayıcı bir duygu hali olarak “kötü” aksiyolojik yüklemine isnat edebileceğimiz negatif değerli bir olguyu saptamaya yarar. Gelgelelim bu keder duygusunda barınan negatif yük ile onun sayesinde bir nesneye, bir olaya veya bir olguya isnat edilen “kötü” değer-yüklemi dikkatle ayırt edilmelidir. Örneğin sevilen birinin yitirilmesi deneyiminde kişide uyanan keder duygusu, başına gelen “kötü” bir olayın değerini gün yüzüne çıkarır. Fakat bu “kötü” yüklemine tamamen duygudaki negatif yüke borçlu olduğumuz iddiası ne derece doğrudur? Dikkat edilirse, sevilenin yitirilmesi bir yandan kötü bir olaydır ve insanda keder uyandırır, ama öbür yandan kayıp karşısında neşe değil de keder duymak *yerindedir*. İnsan keder duygulanımının yerindeliliğine dair bir çeşit düşünümsel bilince varması ölçüsünde, yaşadığı kederde negatif yüke *ilaveten* pozitif değer de bulunduğunu görebilir ve yaşadığı negatif heyecanı bu gerekçeyle *iyi* sayabilir, hatta böyle hissetmekten bir çeşit ahlaki tatmin duyabilir. Başka bir deyişle, “kötü” bir olaya isnat ettiğimiz negatif değer yüklemine kuruluşunda doğrudan bir rolü olan negatif yüklü bir heyecan olarak “keder”, yerindeliliği ölçüsünde hissedilmesi kimi durumlarda “iyi” diye değerlendirilen bir duygulanımdır. Solomon karmaşık değerlendirmeler içe-

melerinden ve bilişsel bir karakter taşımalarından ötürü heyecanları salt his-ten ayırır. Fakat sıra acı ve haz hislerinin çözülmesine gelince ne değişir? Bilişsel bir yapıya sahip olmadıklarını teslim edince basit duysal acı ve haz yaşantıları Solomon'un eleştirilerinden kurtulmuş olur mu? Şayet Solomon'a göre bilişsel yapıdaki duyguların değerlendirici yönünü negatif ve pozitif yüklerinden itibaren ele almayı engelleyen tek şey bu duyguların karmaşık olmaları olsaydı, belki bunu söylemek mümkün olabilirdi. Fakat asıl mesele elbette ki başkadır: Negatif veya pozitif yük *asla ve asla* tek başına "değerlendirici" kabul edilemez. Negatif duygulanımlar veya hisler negatifliklerinden *dolayı* "kötü", pozitif duygulanımlar veya hisler pozitifliklerinden *dolayı* "iyi" diye *adlandırılmazlar*. O halde mesela acıya sırf nitel bir negatif yük taşıyor diye kötü denmesi meşru kılınamaz. Elbette ki acı hissinin çeşitli bilişsel ve değerlendirici bileşenlerden oluşan karmaşık heyecan duygularının bir parçası haline gelmesine kimse engel olamaz. Fakat böyle heyecanlar tamamen başka türlü bir çözümlemeye gereksinim duyar.

Acı hissinin negatif nitel yükünün "kötü" sıfatını açığa çıkaran bir değer bilinci yerine konamayacağını gösteren bir diğer öğretici örneğe belli bir tür mazoşizmdir. En teferruatsız ve basit haline indirgenmiş duysal mazoşizmin, gayri seksüel ve gayri entelektüel "mazoşizm" formlarının imkânı –mesela acı biber veya acı hardal yemek, aşırı derecede sıcak veya soğuk suda banyo yapmak, sallanan dişle oynamak vb.– negatif yükün bizzat negatifliğinin (acının acılığının) duysal olarak haz verici olabilmesinde yatar.⁷² Tüm bunlar neticesinde vereye varıyoruz peki? Şuraya varıyoruz: *Yüklülük* ile *değer* birbirleriyle özdeşleştirilemez. Solomon'un eleştirileri geçerliliğini korumaktadır. Bununla birlikte *valence* kavramına bu eleştirilerden arınık yeni bir çehre kazandırmanın önemli olduğunu da düşünüyorum. Bunun yolu, tam da

72 "Sallanan diş" örneği literatürdeki muhtemelen en meşhur ve ikna edici gözükten örnektir. Zira yediden yetmiş yediye herkesçe deneyimlenmesine rağmen, kişisel bir tavra yorulması kimsenin aklına gelmez: "İnsanların hafifçe sızlayan bir dişi dilleriyle bulmaktan ve sonrasında o dişe dille-riyle kasten müdahale etmekten keyif almaları, acıyı beğenmenin akla uygun olduğunu doğrula-yabilir." Roger Trigg, *Pain and Emotion*, s. 151.

negatif veya pozitif yüklü hissi bilinci, olduğu haliyle, yani ona değer açınla-
ma vazifesi yüklemeksizin aydınlatmaktan geçer.⁷³

İyi de acı ve haz hislerinin bir değer bilincine karşılık gelmediklerini teslim ettiğimizde bu bizi ille de duyusal acıyı ve hazzı harekete geçirici bir güçten tamamen yoksun görmeye mi mecbur eder? Hayır! Acının ve hazzın “sevk edici” bir güce sahip olduğunu kimse inkâr edemez. Fakat bu gücün kabulü, sevk yönü konusunda çizili, hazır bir haritamız olduğu anlamına da gelmez. Acıyı, talimat vermeden sevk eden bir güç diye göremez miyiz? Böyle göre-bildiğimizde, acıya, başlatacağı hareketin yönünü önbelirleyici bir rol vermeye lüzum kalmayacaktır. Çünkü acının başlatabileceği türden öznel hareketlerin çoğu dürtüsel bir karakterdedir; dürtülirse hem basit ve ham bir bileşene hem de bu bileşenin alışkanlıklarla işlendiği karmaşık üst katmanlara sahiptir. Bu durum hem dürtüleri tetikleyici bir güç işlevi gören basit haz ve acı hislerinin hangi yöne götüreceğinin öngörülemezliğini hem de dürtüleri saf haliyle çö-zümlemenin ne kadar zor olduğunu gösterir. Dürtüsel eylem ile iradi eylem arasındaki ilkesel ayrımı göz önüne alarak vurgulamak gerekir ki, dürtüsel eylemin saikleri *karar verdirmez*: Haz ve acı hissi, dürtünün saiki olmalarını özneyi bir tercihte bulunmaya mecbur bırakmalarına borçlu değildir.

Demek ki haz ve acı hissi, iradi eylem için “sebeup” statüsü taşıyan “iyi” ve “kötü”ye özgü belirgin yapısal özelliklerden mahrumdur. Fakat acı ve haz

73 Hissi yüklülüğün bir değer bilincini tek başına kuramadığı yönündeki saptamayı yaparken kendimi George E. Moore, Edmund Husserl ve Charlie D. Broad ile aynı cepheye yerleştiriyorum. Bkz. George E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966; Charlie D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1930 ve Edmund Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, 2. Cilt, yayımlanmamış elyazmaları. Böylelikle hissi yüklülüğün değer açınlayıcı olduğunu iddia eden Brentano’ya, Goldstein’a, Sprigge’ye ve Cenevre okulunun başını çeken Kevin Mulligan’a karşıt bir konuma yerleşmiş oluyorum. Bkz. Franz Brentano, 1955; Irwin Goldstein, “Why People Prefer Pleasure to Pain?”, *Philosophy*, Sayı 55, 1980; Irwin Goldstein, “Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values”; Timothy L.S. Sprigge, “Is the Esse of Intrinsic Value Percipi? Pleasure, Pain and Value”; Kevin Mulligan, “Values”, R. Poidevin, P. Simons, A. McGonigal ve R. Cameron (haz.), *The Routledge Companion to Metaphysics* içinde, London: Routledge, 2009; Kevin Mulligan, “Emotions and Values”, P. Goldie (haz.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2010.

hislerine de bir çeşit “sebebe” gözüyle bakılamayacağı anlamına gelmez bu. Yeter ki bir sebepten beklediklerimizi asgariye indirmeyi, “sebebe” (*reason*) kavramını aksiyolojik olarak nötr bir kavram saymayı başarabilelim. Örneğin *iyi olmayan sebepler* mümkün müdür? Başka türlü söylenirse, “sebebe teşkil etme” iyi sebebi kötüsünden ayıran ve her seferinde zorunlu olarak iyiyi kötüye tercih ettiren bir karar yapısı mı taşımalıdır? Eğer buna yanıt “hayır” ise, acı ve hazzı da bir çeşit sebebe gözüyle bakılabilir. Dahası, bunu gerekli kılan ikinci bir gerekçe de acı ve haz hislerine özgü “dürtüleri sevk etme” usulünün “nedensel” (*causal*) olmayışı, şaşmaz bir zorunluluğa bizi tabi kılmayıdır. Gelgelelim, bundan tersinin geçerli olduğu sonucu çıkarılamaz: Sözü edilen mecra ne iradi bir tercih özgürlüğünün hâkimiyeti altındadır ne de buradaki yönlendirici kaide iyi-kötü karşıtlığıdır. Dolayısıyla dürtüsel bir eylemin bir sebebinin olması, bu sebebin iyi olup olmadığını henüz belirtmez. Zira “aksi de mümkün olana meyletme” tek başına alındığında “iyiliğinden ötürü onu seçme” ile eş tutulamaz. Böyle bir özdeşleştirme iddiası ancak ve ancak haddinden fazla geniş, metafizik bir “iyi” mefhumundan hareketle savunulabilir.

Öyleyse sevk edici güce sahip olması hazzı veya acıyı sebebe yapabilse de zorunlu olarak *iyi* bir sebebe yapmaz. Zira sebepler iyi olabilecekleri gibi aksiyolojik olarak nötr de olabilirler. Şayet “iyi olmak” yüklemi “sebebe” kavramında analitik olarak kapsanmıyorsa, bir şeyin sebebinin olması, onu başka şeyler arasında tercih edilir (onlardan daha iyi) kılmaya yetmemelidir. Ne var ki, acıyı ve hazzı *kendinde* değerli, negatif ve pozitif yüklü nitelikler sayan Goldstein’a bakılırsa, acı kendisi itibariyle kötü, haz kendisi itibariyle iyi olduğuna göre, acı ondan kaçınılması için sadece bir sebebe değil, iyi bir sebebe teşkil eder. Haz ise onu tercih etmek için sadece bir sebebe değil, iyi bir sebebe teşkil eder.⁷⁴ Fakat eğer bu doğruysa, o zaman teorik bir muhakemenin “Hazzı acıya tercih etmek daima iyidir” biçiminde ifade edebileceğimiz

74 Irwin Goldstein, “Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values”, s. 257. Ayrıca bkz. “Acının ona yönelik tavrımızdan bağımsızca kötü olduğunu ve acının kötü olmasının onu beğenmemek için sebebe teşkil ettiğini savunuyorum.” Irwin Goldstein, “Why People Prefer Pleasure to Pain?”, s. 358.

formel-aksiyolojik bir yasaya tabi olduğumuz fikrini onaylatması kaçınılmaz gözüktür. Gelgelelim bu tercih *iyi* ise bir o kadar da *doğru* olmalıdır. İyilik-kötülük ile doğruluk-yanlışlık arasındaki koşutluğu kabule yanaşmayan Goldstein, “Eğer hazzı acıya tercih etmek iyi ise bu tercih aynı zamanda doğru da olmalıdır” biçimindeki formel-aksiyolojik önermenin meşruiyetini tanımaz, dolayısıyla bu önerme tarafından deneyime normatif ve deontolojik bir boyut dayatılacağına inanmaz. Goldstein’in bu konudaki ısrarı “hedonik iyi” ile “etik iyi”yi ayırt etmesinden kaynaklanır; etik iyiye pratik alanda geçerli olduğu haliyle “doğruluk” ile “yanlışlık” arasındaki ayrımı temellendirme hakkını vermekte hiçbir sorun yoktur. Halbuki tümüyle psikolojik bir yapıdaki hedonik iyi, olan’dan olması gereken’e asla geçit vermez. Goldstein’in ifadesiyle, “aksiyoloji deontoloji değildir.”⁷⁵ Oysa Goldstein iyiliği formel bir terim haline getirme ve değer sahalarının ta kendileri arasında da değer ilişkileri olduğunu görmezden gelme hatasını işlemektedir. Kanımca söz konusu formel-aksiyolojik önerme tam da Goldstein’in geri çevirdiği rolü oynamalıdır: Şayet biri hazzı değil de acıyı tercih ediyorsa, eldeki formel-aksiyolojik yasanın ihlal edilmiş olması dolayısıyla, *yanlış* bir iş yapıyor sayılmalıdır. Ne var ki bu netice, kabul edilemeyecek derecede ağırdır.

O halde her halükârda acı ve haz ile dürtüler arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için ya “sebepe teşkil etme” ile “iyi olma” arasında koşutluk kurma âdetinden ya da her sevk edici güç taşıyan saiki “sebepe” diye adlandırma âdetinden vazgeçmemiz gerekiyormuş gibi durmaktadır.

75 Irwin Goldstein, “Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values”, s. 259. Şaşırtıcı olan o ki, tıpkı Goldstein gibi hazzın/acının *kendinde* iyi/kötü olduğunu savunan Sprigge, bu konuda Goldstein’la taban tabana zıt bir sonuca ulaşır. Acı/haz *kendinde* değerli olması itibarıyla olan’dan olması-gereken’e doğrudan geçmemize izin veren negatif veya pozitif bir çekim kuvvetine (Sprigge’nin ifadesiyle “manyetizmaya”) sahiptir. Bkz. Timothy L.S. Sprigge, “Is the Esse of Intrinsic Value Percipi? Pleasure, Pain and Value” 133. Öte yandan Helm de tümüyle başka bir perspektiften acının ve hazzın, yönelimsel eylemi akli olarak gerekçelendirebilen iyi sebepler olduklarını ileri sürer. Bkz. Bennett W. Helm, “Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain”, s. 14.

Kaynakça

- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, çeviren U. Wolf, Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 2011.
- Armstrong, D.M., *Bodily Sensations*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Baier, K., *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, Ithaca: Cornell University Press, 1958.
- Barber, X.T., "Toward a Theory of Pain: Relief of Chronic Pain by Prefrontal Leucotomy, Opiates, Placebos and Hypnosis", *Psychological Bulletin*, Sayı 56, 1959, ss. 430-60.
- Bernet, R., "Das Subjekt des Leidens", T. Fuchs, T. Breyer, S. Micali ve B. Wandruszka (haz.), *Das Leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche* içinde, Freiburg: Verlag Karl Alber, 2014, ss. 11-32.
- Brentano F., *Schriften zur Sinnespsychologie*, T. Binder ve A. Chrudzimski (haz.), Heusenstamm; Ontos Verlag, 2009.
- Brentano, F., *Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, O. Kraus (haz.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955.
- Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1930.
- Buytendijk, F.J.J., *De la douleur*, çeviren A. Reiss, Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- Calori, F., "Lebensgefühl: Vie et sentiment chez Kant", C. Bouton, F. Brugère ve C. Lavaud (haz.), *L'Année 1790. Kant. Critique de la faculté de juger. Beauté, vie, liberté* içinde, Paris: Vrin, 2008.
- Calori, F., "Qu'est-ce que s'orienter dans l'affectivité? (Unité et pluralité des sentiments chez Kant)", F. Calori, M. Foessel ve D. Pradelle (haz.), *De la sensibilité: les esthétiques de Kant* içinde, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2014.
- Charland, L.C., "The Heat of Emotion. Valence and the Demarcation Problem", *Journal of Consciousness Studies*, Sayı 12, 2005, ss. 82-102.
- Colombetti, G., "Appraising Valence", *Journal of Consciousness Studies*, Sayı 12, 2005, ss. 103-126.
- Cutter B. ve M. Tye, "Tracking Representationalism and the Painfulness of Pain", *Philosophical Issues*, Sayı 21, 2011, ss. 90-109.
- Darwin, C. *The Autobiography of Charles Darwin*, N. Barlow (haz.), New York: W.W. Norton, 1969.
- Findlay, J.N., *Values and Intentions*, New York: Macmillan, 1961.

- Frede, D., "Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's *Philebus*", R. Kraut (haz.), *Cambridge Companion to Plato* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Frede, D., "Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics, R. Kraut (haz.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean's Ethics* içinde, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Goldstein, I., "Why People Prefer Pleasure to Pain?", *Philosophy*, Sayı 55, 1980, ss. 349-362.
- Goldstein, I., "Pain and Masochism", *Journal of Value Inquiry*, Sayı 17, 1982, ss. 219-223.
- Goldstein, I., "Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values", *Phenomenology and Phenomenological Research*, Sayı 50, 1989, ss. 255-276.
- Hall, R.J., "Are Pains Necessarily Unpleasant?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Sayı 49, 1989, ss. 643-659.
- Heathwood, C., "The Reduction of Sensory Pleasure to Desire", *Philosophical Studies*, 2007, Sayı 133, ss. 23-44.
- Heinaman, R., "Pleasure as an Activity in the Nicomachean Ethics", M. Pakaluk ve G. Pearson (haz.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Helm, B.W., "Felt Evaluations: A Theory of Pleasure and Pain", *American Philosophical Quarterly*, Sayı 39, 2002, ss. 13-30.
- Helm, B.W., "Emotions as Evaluative Feelings", *Emotion Review*, Sayı 1, 2009, ss. 248-255.
- Husserl E. (yayımlanmamış) *Studien zur Struktur des Bewusstseins* başlığı altında toplanan elyazmaları, ikinci cilt.
- James, W., *Principles of Psychology*, Cilt 1, New York: Dover, 1950.
- Klein, C., "The Penumbra Theory of Masochistic Pleasure", *Review of Philosophy and Psychology*, Sayı 5, 2014, ss. 41-55.
- Korsgaard, C., *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Labarrière, J-L., "Nom de plaisir: Aristote suivi par Thomas", *Les Etudes philosophique*, Sayı 109, 2014, ss. 187-200.
- Lefebvre, R. "Absence de douleur et raison: La vérité des plaisirs chez Platon (République, IX et Philèbe)", *Les Etudes philosophiques*, Sayı 101, 2012, ss. 257-277.
- Massin, O., "The Intentionality of Pleasures and Other Feelings. A Brentanian Approach", D. Fiset ve G. Fréchette (haz.), *Themes from Brentano*, Amsterdam: Rodopi, 2013.

- Meinwald, C.C., "The Philebus", G. Fine (haz.), *The Oxford Handbook of Plato* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2011, ss. 484-503.
- Melzack, R., "The Perception of Pain", *Scientific American*, Sayı 204, 1961, ss. 41-49.
- Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Mulligan, K., "Values", R. Poidevin, P. Simons, A. McGonigal ve R. Cameron (haz.), *The Routledge Companion to Metaphysics* içinde, London: Routledge, 2009, ss. 401-411.
- Mulligan, K., "Emotions and Values", P. Goldie (haz.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2010, ss. 475-500.
- Nelkin, N., "Pains and Pain Sensations", *The Journal of Philosophy*, Sayı 83, 1986, ss. 129-148.
- Nelkin, N., "Reconsidering Pain", *Philosophical Psychology*, Sayı 7, 1994, ss. 325-343.
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Pitcher, G., "Pain Perception", *The Philosophical Review*, Sayı 79, 1970, ss. 368-393.
- Pitcher, G., "The Awfulness of Pain", *Journal of Philosophy*, Sayı 14, 1970, ss. 481-491.
- Pitcher, G., "Pain and Unpleasantness", S.F. Spicker ve H.T. Engelhardt (haz.), *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences* içinde, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976.
- Plato, *Republic*, çeviren G.M.A. Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 1992.
- Platon, *Philèbe*, çeviren A. Diès, Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- Prinz J., "For Valence", *Emotion Review*, Sayı 2, 2010, ss. 5-13.
- Rachels, S., "Six Theses About Pleasure", *Philosophical Perspectives*, Sayı 18, 2004, ss. 247-267.
- Rudebusch, G., "Pleasure", G. Anagnostopoulos (haz.), *Companion to Aristotle* içinde, Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, London: Hutchinson's University Library, 1949.
- Ryle, G., "Pleasure", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Sayı 28, 1954, ss. 135-146.
- Schilder, P. ve Stengel, E., "Schmerzasympbolie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Sayı 113, 1928, ss. 143-158.
- Seligman, D.B., "Masochism", *Australasian Journal of Philosophy*, Sayı 48, 1970, ss. 67-75.
- Shaffer, J.A., *Philosophy of Mind*, New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

- Shaffer, J.A., "Pain and Suffering", S.F. Spicker ve H.T. Engelhardt (haz.), *Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences* içinde, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976.
- Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981.
- Smith, A.D., "Tastes, Temperatures, and Pains", F. Macpherson (haz.), *The Senses: Classic and Contemporary Philosophical Perspectives* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Solomon, R.C., "Against Valence", *Not Passion's Slave* içinde, New York: Oxford University Press, 2001.
- Solomon; R.L., "The Opponent Process Theory of Acquired Motivation", *American Psychologist*, Sayı 35, 1980, ss. 691-712.
- Spinoza, B., *Etika*, çeviren H.Z. Ülken, Ankara, Dost Kitabevi, 2004.
- Sprigge, T.L.S., "Is the Esse of Intrinsic Value Percipi? Pleasure, Pain and Value", *Royal Institute of Philosophy, Supplement*, Sayı 47, 2000, ss. 119-140.
- Stocker, M., "Psychic feelings. Their importance and irreducibility", *Australasian Journal of Philosophy*, Sayı 61, 1983, ss. 5-26.
- Stumpf, C., *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Leibniz: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1928.
- Taylor, C.C.W., "Pleasure: Aristotle's Response to Plato", *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Teroni, F., "Plus ou moins: émotions et valence", C. Tappolet, F. Teroni ve A.K. Ziv (haz.), *Les ombres de l'âme. Penser les émotions négatives* içinde, Genève: éditions MarkusHaller, 2011.
- Trigg, R., *Pain and Emotion*, Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Uexküll, J.v., *Theoretische Biologie*, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1928.

Abstract: This article aims to contribute readings of arguments pertaining to and conceptualizations of the experience of boredom in the history of philosophy. Beginning from critical discussions of boredom this work considers the phenomenological analysis of the everyday that is at work in Martin Heidegger's account of boredom and in rewritings of this analysis, as the experience of the impersonal. Boredom is shown to provoke an ambivalence that can nevertheless unfold, or produce, spaces of thought, art and the everyday through the experience of the impersonal. Boredom, it can be argued, invites us to certain passages through experiences of ambivalence where thought, and the everyday are opened up, by means of an imagination of boredom, to new possibilities.

Keywords: Boredom, ambivalence, state of mind, subject, being, nothingness

* Bu makale, 2005 yılında tamamlanan "Spaces of Boredom: Imagination and the Ambivalence of Limits" başlıklı doktora tez ve 2010 yılında yayımlanan, "Heidegger Düşüncesinde Sıkıntı Kavramı Üzerinden Modernite Eleştirisi" (*Heidegger: Varlığın Çobanı, Cogito*, Sayı 64, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, ss. 235-247) makalesindeki ilgili tartışmalar esas alınarak hazırlanmıştır.

Bu makale, 08.01.2021 ve 10.01.2021 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Duygular ya da ruh halleri üzerine felsefece düşünmenin önündeki bir zorluk, hızlıca öznel durumlar olduklarının iddia edilebilecek olmasıdır. Diğer taraftan, sıkıntı söz konusu olduğunda karşımıza çıkan ilk kararsızlık, öznel koşulların yarattığı psikolojik bir durum mu, yoksa ortaya çıkışı bakımından nesnel, tarihsel, toplumsal, evrensel bir hal mi olduğuyla ilgilidir. Kavramın yarattığı kararsızlığa, sıkıntı kavramının üzerine düşünmek için verimli bir zemin olarak yaklaştığımızda, kendimizi, kavramla beraber bu kararsızlığın ve de muğlaklığın izini sürerken bulabiliriz. Bu yazıda bu iz sürme işini önce tarihsel, daha sonra da felsefi bir saikle yapmayı deneyeceğim.

Sıkıntı terimi farklı dillerde farklı vurgular almakla birlikte, terimin modern kullanımlarının sözlüklere girişi görece yakın tarihlere dayanır. İngilizcede *boredom*, *Oxford English Dictionary*'nin 1976 edisyonunda, ilgi ya da meşguliyet eksikliğinin yarattığı bir tür mental yorgunluk olarak tanımlanan Fransızcadaki *ennui*'ye karşılık getirilir. 19. yüzyıla kadar İngilizce sözlüklere *boredom* ismi hâlâ girmemişken, *to bore* fiili psikolojik bir hal olarak 18. yüzyılın ortalarından itibaren tanımlanmaya başlanmıştır. Öte yandan Almancada *Langeweile*'nin tarihi daha gerilere gitmekle kalmaz, aynı zamanda bu sözcüğün Eski-Almancada da kullanılagelen versiyonlarına sözlüklerde atıf yapılır. Yine başka diğer Batı dillerinde, sözceliği Dancada, sözcüğün ortaçağdan kalma Latince bir terim olan *acedia* ile etimolojik benzerlikleri vurgulanır. Bu da Almancada olduğu gibi, kullanımının oldukça eskiye dayandığı şeklinde yorumlanabilir. Fransızca *ennui* ve İtalyanca *noia*, Latince *inodiare*'den gelmektedir ki, bu terimin de 13. yüzyıla kadar uzanan bir tarihi vardır.

Türkçede ise “sıkıntı” kökündeki “sık”, isminden anlaşılacağı gibi, zamansal ve mekânsal imalara açılan bir anlam çokluğu barındırır. Zamansal ardışıklık ve mekânsal yan yanallıklar arasındaki mesafenin kısalığı anlamında “sık” kökünde sadece anlam çokluğu değil, aynı zamanda muğlaklık da vardır. Nitekim ruhsal yorgunluk, cefa, eziyet anlamları işsizlik, tekdüzelik, bezginlik ile ilişkilendirilirken, Türk Dil Kurumu “sıkıntı” için “bir bozukluğun, karışıklığın sebep olduğu etkili ve sürekli yorgunluk, mihnet, yokluk

ve parasızlığın yol açtığı geçim darlığı, bulunmama durumu, sorun, mesele, sendrom, problem”¹ şeklinde uzayıp giden bir tanım listesi sunmaktadır. Öte yandan sıkıntıya düşmek, sıkıntı duymak, sıkıntı hissetmek anlamlarındaki “sıkılmak” fiili hem edilgen, hem dönüşlüdür. Bu, sıkıntı kavramında, sıkılan özne ile sıkıan nesne arasındaki ilişkiye sızan bir muğlaklık, belirsizlik, kararsızlık olarak kavramı Türkçede düşünmenin bile tek başına bizi yaklaştıracak olduğu daha genel bir hatta işaret eder.

Bu yazıda, yukarıda sözü edilen hattı özellikle Alman düşünür Martin Heidegger’in okuması üzerinden kat etmeye çalışacağım. Ancak, kavramı Heidegger’e teslim etmeden önce felsefe tarihindeki uğrakları boyunca kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır. Sıkıntı üzerine düşünmeye girildiğinde, kavramı zamansal çehresi ve negatif imalarından çekip çıkarmak güçlük arz eder. Bu güçlekle yine de takdire şayan şekilde uğraşmış görünen Daniel O’Connor “The Phenomena of Boredom” makalesinde, antikitenin kinik ve stoik filozoflarının metinlerinde karşımıza çıkan *apathy* ve *ataraxy*’nin duyguların felsefe açısından önemine vurgu yaptığına dikkat çeker.² O’Connor’a göre bu filozoflar benzer frekansta bir dizi duyguyu seçip bu duygular bakımından belli bir ruh halini korumayı öğütlemektedirler. Buna göre sükûnet, ılımlılık, korkusuzluk kazanılmaya çalışılırken; tedirginlik, gurursuzluk, haset, kıskançlık ve nefret kurtulmak istenen duygulara dönüşür. Stoik ve kinik filozoflar açısından duygusal yaşantımız başımıza gelmez, onu biz, bizzat seçeriz. Öte yandan kendi başarılarına iyi ya da kötü de değillerdir. Hiçbir duygunun insanlar ve kendilerini içlerinde buldukları koşullar açısından ön-görülebilir etkisi yoktur. Duygular diğer duygularla ilişkide anlaşılabilir. Tek başarılarına belirli bir kişide belirli durumlarda görünür olmazlar. Bu bakımdan sıkıntı, belli bir ruh halini ve onu ortaya çıkartan koşulları tek başına tanımlayacak bir duygu değildir. Reinhard Kuhn da *The Demon of Noontide: Ennui*

1 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c4c6dce-a362c0.26348122

2 Daniel O’Connor, “The Phenomena of Boredom”, *Journal of Existentialism* 7, 1967, ss. 381-399.

in *Western Literature*³ kitabında O'Connor'ın argümanını desteklemekte ve antik Yunan kültüründe sıkıntının değil ama sıkıntıyla ilişkilendirilebilecek, modern anlamda sıkıntı ile benzerliğinde düşünülebilecek bir dizi duygunun varlığından bahsedilebileceğini yazmaktadır. Kuhn'a göre bir kültürde bir kavramı ifade etmek için kullanılabilecek ne kadar çok sözcük varsa, o kavramın o kültürde oynadığı role dair de o kadar akla yatkın ve güvenilir bir indeksimiz var demektir. Nitekim, antikitede sıkıntı, farklı bağlamlarda farklı şekillerde karşılanmaktaydı. Kuhn'a göre Grekçede sıkıntı olarak çevrilebilecek sözcükler arasında karşımıza en sık çıkan, *άλυξ* olmakla birlikte, dördüncü yüzyıla kadar tek bir sözcük ya da terimden değil, sözcük çiftlerinden bahsetmek daha yerinde olacaktır. Söz gelişi, bir tür aşırılığa ya da fazlaya işaret eden *πλησμονή*'nin karşıtı olan boşluk hissi ile birlikte geldiğinde ya da doyurulamayan arzu anlamındaki *ἀπληστία*, arzunun hiç olmadığı ya da artık olmadığı, uzayıp giden bir ruh halini andırıldığında bu iki sözcük bugün anladığımız anlamıyla sıkıntıya yakın bir hali ifade etmek için kullanılır ve yer yer de modern dillere bu şekilde çevrilir.

O halde, sıkıntının ne özneye ne de nesneye dair belli başlı bir durumu, hali, özelliği başka durumlardan açıklıkla, ayrı biçimde karşımıza koyması söz konusu değildir. Dahası, aynı şey diğer duygu ya da ruh halleri için de geçerlidir. Karşıt duygu ya da ruh halleri arasında bir kararsızlık olarak deneyimlenen arzu, boşluk, aşırılık gibi sıkıntı da antikitede bu bakımdan farklı sözcüklerle ve farklı bağlamlarda farklı anlamlarda karşımıza çıkar.

Kuhn'un bu farklı anlamlardan modern anlayışımıza yakın bularak örneklediği bir diğeri, izini Platon'un metinlerinde sürdürdüğü tekdüzelik ya da diğer bir deyişle monotonluktur. Sokrates'in tekdüzeliğinin dinleyicilerini sıkması tehlikesi söz konusudur, zira çelişkiye düşmemek için aynı konuda aynı şeyleri söyleyip durmaktadır. Bu bakımdan filozofun ve sözlerinin yarattığı etki bir taraftan Platoncu geleneğin mutlak harmoni ve özdeşlik ilkesi

3 Reinhard Kuhn, *Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976, s. 16.

hizmet ederken, diğer taraftan da sıkıntıyı felsefe için elverişli bir ruh hali olarak işaret etmektir.

Kuhn, Platon'un sıkıntı ve tekdüzeliği bir arada okuyabileceğimiz üç metnine dikkat çeker; ilki, Sofistlerin Sokrates'i aynı şeyleri söyleyip dinleyicilerini sıkmakla suçladıkları *Gorgias* diyalogu, bir diğeri *Yasalar*'ın şenlik tanımında, koronun rolünün ve aynı müziği seslendirmelerinin neden bir gereklilik olduğunun anlatıldığı "İkinci Kitap" ve son olarak aynılığın mutlak harmoniye eş düşünüldüğü ve gök cisimleriyle örneklendiği, buna karşıt olarak insan düşüncesinin kaotik ve düzensiz oluşunun anlatıldığı *Timaeus* diyalogu.⁴ Antik Yunan düşüncesinin bugün anladığımız anlamıyla sıkıntı ile meşgul olmadığı açıksa da sıkıntıyı insanın doğayla, dünyayla ve nihayet kendisiyle ilişkilennesinin temel modlarından biri olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Bunun 20. yüzyılda Martin Heidegger'in düşüncesine nasıl etki ettiğine bakmadan önce, kısaca ortaçağdaki alımlanmasına değinmekte fayda var.

Ortaçağ düşüncesi sıkıntının belli bir formu olarak düşünülebilecek *acedia*'yı yedi ölümcül günahın biri olarak karşımıza çıkarır. Bu bakımdan hâlâ kitleleri değil, günahkâr bir azınlığı ele geçiren bir duygudur. Daha doğru bir deyişle, herhangi birini etkileyebilecek bir duygu olmaktan çok, zamanının Hristiyan düşünür ve sanatçılarının dikkatinin özellikle yoğunlaştığı keşişlerin günlük hayat pratiklerini belirleyen bir duygudur. Grekçe ἀκηδία'dan gelen *acedia*, negatif imalar barındıran bir tür ilgisizlik ve ihtimam göstere-meme halidir. Evagrius Ponticus (c. 345-399) bu ruh halini olağanüstü şekillerde detaylandırarak anlatır ve bu sefer olumlu imalar barındıran başka bir duyguyla ilişkilendirir; *apatheia*. Sıkıntı böylece, ortaçağ düşüncesinde hâlâ herhangi türden bir öznel sorunsal olarak düşünülmemekle birlikte, insanı benzer ruh hallerinin uç etkileri arasındaki salınımında düşünülür kılması bakımından, sanatçı ve düşünürlerin ilgisini çeken bir duygu ya da ruh halidir. Bu çağda kavramın alımlanışı özne sorunsalı etrafında şekillenmediğinden, psikolojik değil ahlaki boyutu öne çıkmaktadır. Ortaçağda *Acedia* ve *apatheia*

4 a.g.e., s. 17.

tasvirleri bu kavramları birbirine ne kadar yaklaştırmaktaysa, yan anlamlarıyla aralarındaki fark da o kadar açılmaktaydı. Bu iki uç arasındaki salınımda yine de sabit kalan, her iki kavramın da ondan bağımsız düşünülemediği bir üçüncü terim, “ilgisizlik”tir. Bu kavram, yukarıda antikçağ düşüncesi bağlamında da değinildiği üzere, sorunsal insanın etrafıyla, dünyayla ilişkileneşinin özel bir minvali olarak anlamamız açısından önemlidir. Zira ilgisizlik, ilgi ekonomisini ve bu ekonominin etik, estetik, ontolojik, epistemolojik, tüm boyutlarını düşünmeyi mümkün kılar. Felsefe tarihinde düşüncenin merkezi kavramı, söz konusu ilgi ekonomisinde açık vermemek adına çağlar boyunca her ne oldursa, (*Logos*, Tanrı, özne vs) onun, etrafında dokuduğu bir ilgi ilişkisi bakımından nesnesine yöneldiğini düşündüğümüzde, sıkıntı kavramına, bu duyguya, yirminci yüzyılda devam eden felsefi ilgi de anlam kazanmaktadır.⁵ Martin Heidegger’in *Sorge* kavramını bu bakımdan yeniden düşünmek gerekir. Ancak, Heidegger’den önce sıkıntıyı düşünce ile ilişkide okuyan başka bir düşünür olan Pascal’a bakacak olursak, bu iki filozofun yaklaşımları arasındaki benzerliğin şaşırtıcı düzeyde olduğunu görürüz.

Sıkıntı söz konusu olduğunda ortaçağın *acedia*’sından uzaklaşan Pascal yine de zamanının mistik düşünürlerinin romantize ettiği “*spleen*”ine de yaklaşımadan, “*ennui*”yi insanın kendisini içinde bulabileceği doğal bir durum olarak tanımlar. İnsanı, “kendi”nin mutlak boşluğu olarak gören Pascal açısından sıkıntı tam da bu boşluğun farkındalığıdır. Bu boşlukta Pascal da bir uçta her şeyin, diğer uçta hiçliğin yer aldığı başka bir salınım, muğlaklık okur. İnsan hiçlikle baş edebilen, onun anlamına vakıf olabilen bir varlık değildir. Bu sebeple onu unutmak ister. Tanrı’ya da bu sebeple yönelir, gündelik etkinliklerin oyalamacalarına da. Her ikisinde de cennetten kovuluşunun avuntusunu arar. Bu avuntuyu bulamadığında onu ele geçiren duygu sıkıntıdır. Pascal bu duyguyu, insanın farklı türden oyalamacalarla ikame edemediği her duygu için, oyalamacayı da bu duyguyu bastırmak için kendini içine attığı her insan etkinliği için kullanır.

5 “İlgisizlik” kavramı üzerine felsefe tarihi bağlamında benzer bir tartışma için bkz. Sean Gaston, “Derrida and the Ruins of Disinterest”, *Angelaki* 7, Aralık 2002, ss. 105-118.

İnsan o kadar mutsuzdur ki, can sıkıntısı için hiçbir sebep olmadığı halde mizacı gereği sıkılacaktır. Ve o kadar boştur ki, canını sıkacak bin çeşit sebep varken bilardo topuna istakayla vurmak gibi eften püften bir şey kendisini eğlendirmeye yeter.⁶

Hiçliğin ve insan deneyimindeki temsili olan ölümün üstesinden gelemeyeceğinin bilinci insanda bunun karşısına koyduğu mutluluğu hedef haline getirmesine sebep olmaktadır. Pascal sıradan insan için basit bir formülden bahseder; mutlu olmak için unutmak ya da diğer bir deyişle düşünmemek gerekir. Boşluk, hiçlik, sefalet, soñluluk ve bunların düşüncesi insanı sıkırmakta ve mutsuz etmektedir. O halde insan kendisini sıkıntıya sürükleyen bu tür meselelerle değil, başka şeylerle oyalanmalıdır. Ancak, her tür oyalamamanın dönüp dolaşıp varacağı yer yine sıkıntıdır. İnsan hiçlikten çokluğa, yokluktan varlığa her savrulduğunda, bu savrulmanın olanağını birbirine karşıt düşün- düğü duygu ve ruh hallerinde keşfeder.

Bütün bir hayat böylece geçer, gider; engellerle mücadele ederek sükûnet ararız. Engelleri aştığımızda da sükûnet, yol açtığı can sıkıntısıyla dayanılmaz hale gelir. Bu durumdan kurtulmak ve heyecan için yalvarmak gerekir. Çünkü ya kendi sefaletimizi ya da pusuya yatmış talihsizlikleri düşünmeye başlamışızdır. Ve kendimizi her bakımdan yeterince güvende hissetsek bile, başına buyruk can sıkıntısı doğal olarak kök saldığı kalbimizin derinliklerinden sökün eder ve zehriyle zihnimizi kaplar.⁷

Nihayet, gündelik hayattan iki insan etkinliğini bu kararsızlığı, ruh hallerimizin ve hayatta aldığımız pozisyonların belirsizliğini, değişebilirliğini örneklemek için kullanır; avcılık ve şans oyunları. Bunlar bizi sıkıntı ve onu ikame edebileceğimiz herhangi bir ruh hali arasında salınımında bırakır. Sıkıntının mutlaklığına karşı ondan kaçmak için sığındığımız oyalamacalar

6 Blaise Pascal, *Düşünceler*, çeviren Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 67.

7 a.g.e., 67.

çokluk arz eder. Sıkıntı söz konusu olduğunda antikçağdan itibaren bu duyguyla ilişkide ya da ona atfen düşünülebiyecek muğlaklık, kararsızlık ve oyun kavramlarıyla Nietzsche de uğraşmış görünmektedir. Üstelik söz konusu kavram ve duyguların çağdaş tartışmalarda özellikle vurgulanır hale gelen yaratıcılık ile ilişkisini de ilk kez Nietzsche'nin kurduğu iddia edilebilir.

Sıkıntıyı ruhun hoşla gitmeyen esintisiz dinginliği olarak tanımlayan Nietzsche açısından bu ruh hali yaratıcı edimi ve ruhları kışkırtır. Daha aşağı ruhların bu duygudan kaçınmaya çalışmaları bu sebeptendir.

Can sıkıntısı ve oyun. Gereksinim, bizi, ürünü gereksinimimizi sakinleştirecek olan çalışmaya zorlar; her gereksinim uyanışında çalışma alışkanlığımız vardır. Ama gereksinimlerimizin sakinleştiği ve uyuyor gibi görüldüğü aralarda, bizi sıkıntı kaplar. Bu nedir? Bu, bu biçimde çalışma alışkanlığıdır ve şimdi kendisini yeni ve ek bir gereksinim olarak ortaya koymaktadır; çalışma alışkanlığımız ne kadar büyükse gereksinim de o kadar büyüktür, hatta belki de gereksinimlerimizden doğan acıdan da daha büyüktür. Can sıkıntısından kaçmak için, kişi ya her zamanki gereksinimlerinin gerektirdiğinden daha fazla çalışır veya oyun icat eder. Yani, genelde çalışmanın dışında, gereksinimi sakinleştirecek bir iştir bu. Oyundan yorulan ve yeni gereksinimler olmazsa çalışmaması gereken kişi, bazen oyunla ilişkisi, havada süzülmenin dans etmekle, dans etmenin yürümekle ilişkisi benzeri üçüncü bir durumu, mutlu ve huzurlu bir devinmeyi ister: bu, sanatçı ve filozofların mutluluk anlayışıdır.⁸

Heidegger ve sıkıntı

Heidegger, ruh hallerinden varlığı açan modlar (*Erschlossenheit*) olarak söz eder. Bunlar aynı zamanda bir-hal-içinde-bulunmanın (*Beifindlichkeit*) ontolojik ve ampirik bileşenleridir. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger şöyle der:

Bir-hal-içinde-bulunma başlığını kullanarak ontolojik bakımdan göstermeye çalıştığımız şey, ontik bakımdan aslında en iyi tanınan ve

8 Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I: Özgür Tınılılar İçin Bir Kitap*, çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 316, §611.

en hergünkü olandır: duygu durumu, ruh hali. Duygu durumlarının psikolojisine kaymaksızın (ki o da aslında daha bakir bir konudur), bu fenomeni bir fundamental eksistensiyal olarak görmek ve yapısının ana hatlarını ortaya çıkarmak gerekir.⁹

Kendimi öyle ya da böyle, hep bir ruh hali içinde bulurum, bunlar gündelikliğin tanıdık halleridir, ama varoluşumun ücra köşelerinde de karşıma çıkar. Kendimi dünyada içinde bulduğum durum, ruh halim tarafından belirlenir ve nasıl olduğumu belirler. Burada varlığın ruh halinde olması yoluyla oradalığına çekilmesinin varoluşsal özelliğine dikkat etmek gerekir. Bir-hal-içinde-bulunma (*Befindlichkeit*) olarak Dasein, Dasein'in oradalığının varoluşsal kurulumunu ortaya koyar. Burada varlığın oradalığı literal anlamıyla ya da kategorik bir uzam olarak değil, varoluşa yaslanan ve ondan türetilen varoluşsal özelliğiyle anlaşılmalıdır. Dünyada var olmak olarak varlık her defasında kendi oradalığında kurulur. *Sein und Zeit*'ta [*Varlık ve Zaman*] ruh halleri tarafından varlığın açılması üç temel olgu etrafında şekillendirilir. Birincisi fırlatılmışlığın (*Geworfenheit*) açılması, ikincisi Dünyada varlığın bütün olarak açılması, üçüncüsü de ilginin yollarının açılması. Bu üç olguda da etkin olan, Dasein'in kendisini bir ruh hali içinde bulmasıdır. *Metafizik Nedir?*'de Heidegger bunlara ek olarak dördüncü bir olgudan bahseder; var olan şeylerin (*Seinden*) bütün olarak açılması. Bu olgulardan varlığın bütün olarak açılması, Heidegger tarafından derin sıkıntı olarak, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'te [Metafiziğin Esas Kavramları] ele alınır. *Varlık ve Zaman*'daki, bulunuş (*Befindlichkeit*) olarak sıkıntı, *Metafizik Nedir?*'den başlayarak önce bir akort, uyum anlamındaki ruh haline (*Stimmung*), sonra da temel ruh haline (*Grundstimmung*) dönüşür. Ruh halleri söz konusu olduğunda Dasein'in varlığın bütün olarak açılması ya da fırlatılmışlığın açılması karşısındaki tavrı her zaman kendini bu açılmaya bırakmak şeklinde değil, yan çizmek, uzaklaşmak şeklinde de olur. Heidegger, ruh halinin aşkın ya da metafizik varoluşun bu açılım yoluyla açıklığa çıkmasına istinaden, bu açılıma uyulmasına ve bir tür teslimiyete vurgu yapar.

9 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çeviren Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s. 211.

Varlık ve Zaman'da üstlendiği önemli rol düşünüldüğünde, Heidegger açısından Dasein'a atfedilebilecek en ayrıcalıklı temel ruh halinin kaygı (*Angst*) olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, 1924 tarihli dersleri *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Zaman Kavramının Tarihi], *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [Felsefeye Katkı] adlı eseri ve özellikle 1929 tarihli dersleri *Metafiziğin Esas Kavramları*'nda Dasein'ın analizinde başka bir ruh hali, sıkıntı ön plandadır. Zaman Kavramının Tarihi adlı eserinde sıkıntı kavramı görece pek geliştirilmemiştir. *Varlık ve Zaman*'daki düşmenin (*Verfallenheit*) varoluşsal analizinin bir ön çalışması niteliğindeki sıkıntıyı Heidegger bu eserinde, şimdide emilen gündelikte kendini gösteren, zamanın uzaması ve boşalması olarak açıklar. Oysaki 30'ların ortalarında kaleme aldığı Felsefeye Katkı'da, modern, tekno-bilimsel çağın amaçladığı gizli hedef olarak sıkıntıyı yeniden sorunsallaştırır ve bu kez 'total sıkıntı' olarak adlandırır; makine çağının nihilizmini belirleyen sorumluluk eksikliğinin en doğru, en yaygın biçimi olduğunu yazar. Bu iki eserin arasında 1929'da verdiği dersin notlarından derlenmiş olan *Metafiziğin Esas Kavramları*, Heidegger'in sıkıntı kavramını merkezine yerleştirdiği ve anlaşılmasız bir şekilde en çok ihmal edilmiş eseridir. Bu eserde, sıkıntının analizi *Varlık ve Zaman*'daki kaygının analiziyle yapısal benzeşmeler gösterir; neticede her ikisi de Dasein'ın kendisi için açılıma hizmet eden ruh halleridir. *Metafiziğin Esas Kavramları* genellikle Heidegger'in 1929 tarihli ünlü açılış dersi konuşması *Metafizik Nedir?* ile ilişkilendirilerek okunur. Her iki eserde de bütün olarak varlığın kapsamlı bir sorgulaması üzerinden metafiziğe dair bir ilgi göze çarpar. Bununla beraber *Metafiziğin Esas Kavramları*, felsefenin varlık problemine karşı ortaya koyduğu sorgulamayı artık kaygı analizinde olduğu üzere varlığın, hiçin içine bırakılması (*Hineingehaltenheit in das Nichts*) olarak değil, sıkıntı analizinde, varlığın arada asılı tutulması (*Hingehaltenheit*) üzerinden gerçekleştirebilir. Oysa *Metafizik Nedir?*'de, kısa bir paragrafta sıkıntı, tıpkı kaygı gibi varolanı bütününde açığa çıkaran bir ruh halidir. Şöyle der Heidegger:

Varolanın bütününe kavramakla, kendini Varolanın bütününe ortasında bulmak arasında özce bir fark vardır. Birincisi temelde olanaksız-

dır. İkincisi ise sürekli kendi Varolmamızda olup bitmektedir. Elbette ki bu, sanki günlük yapıp etmelerimizde sadece şu veya bu Varolana bağlı imişiz, sanki Varolanın şu veya bu alanında kaybolmuşuz gibi görünmektedir. Ne denli parçalanmış görünürse görünsün, günlük yaşam Varolanı hâlâ–gölgede de olsa– “bütünün” birliğinde tutar. Hatta bizim şeylerle ya da kendimizle özel olarak uğraşmadığımız zaman, hem de tam o zaman, bu “bütünüyle” bizi kaplar, örneğin asıl iç sıkıntısında... Varolmanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Bu iç sıkıntısı Varolanı bütününde açığa çıkarır.¹⁰

Metafizik Nedir?’ın kaygı gibi, neşe gibi, korku gibi bir ruh hali olarak, ayrıcalıksız bir ruh hali olarak ortaya koyduğu sıkıntı, Metafiziğin Esas Kavramları’nda varlığın arada asılı kalması olarak tanımlanır. Heidegger metafizik kavramı söz konusu olduğunda Yunanlardan Aquinas’a, Descartes’tan Fichte’ye varana kadar işlettiği tarihsel analizi sıkıntı kavramı için yapmamayı tercih etmiştir.

Heidegger’e göre ruh halleri Dasein’i içerden belirleyen durumlar olarak ele alındığında Dasein’in dünya ile ilişkisini doğru anlayamayız. Sıkıntının özne için içsel mi, yoksa dışsal mı olduğunun belirlenmesinden çok, dünya içinde varlık’ın (*In-der-Welt-sein*) bir özelliği olarak ele alınması gerekmektedir. Dasein kendisini şu ya da bu ruh hali içinde bulur. Bu kaçınılmazdır. Ruh hali değişebilmekle birlikte, ondan tamamen kurtulmak diye bir şey söz konusu değildir. Ruh halinin değişmesi dünyada bir değişme olarak deneyimlenir. Ruh halini belirleyen, heyecanlar ya da duygular değildir, zira bunlar genel bir durum yaratmazlar –en basitinden kısa sürelidirler– oysa ruh hali dünyanın bütününe etkiler, değiştirir.

Heidegger temel bir ruh hali olarak sıkıntıda felsefe yapmanın, düşünmenin ideal zeminini bulur. “Kendini göstereni, kendini kendinden gösterdiği

10 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çeviren Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1991, ss. 30-31.

gibi, kendinden görülmeye bırakmak. Kendine Fenomenoloji adını veren araştırmamanın biçimsel anlamı budur.”¹¹ Sıkıntı kaçınmaya çalıştığımızda değil, kendisine teslim olduğumuzda bize bu imkânı verir.

Ruh halini, üzerinde gerekli değişiklikler yaparak bilinçle ilişkiye sokmak için öncelikli olarak yapılması gereken onu uyandırmaktır. İhtiyacımız olan ruh hallerinin uyuyakalmalarına direnmektir, derken kastedilen, bilinçte eylemelerinin olanağını hazırlamaktır. Burada uyuyakalma ve uyku metaforlarıyla işaret edilmek istenen, ruh halinde eksik olduğu düşünülen bir uyanıklık haliyle birlikte aktif unutuş ve kaçma arzusudur. Dasein’in bir tür kaçış aradığı, kurtulmaya çalıştığı, acı ya da huzursuzluk verdiği düşünülen psikolojik bir durum değildir. Nesneleştirilip bir tür varlık atfedilebilecek akli bir duyumsama da değildir. Ne içsel, ne dışsal bir şeydir. Ruh halleri Dasein’in varlığını aşkın bir yordamla belirler. Heidegger’in deyişiyle kendimizi şu ya da bu şekilde yerleştirilmiş bulduğumuz esas yollardır köksalınımalar, ruh halleri. Öngörüler ya da düşünme ve eyleme araçları gibi, Dasein’in oradaki varlığının olanağının koşullarını oluştururlar. Ruh halleri bizi belli bir varoluşsal duruma olgusal olarak yerleştirir. Bu şu demektir; Dasein ruh haliyle yüzleşmede başarısız olarak aslında kendinden başka tarafa yönelir; kendi esas oradalığını, fırlatılmışlığını ve dünyadaki varlığın bütününe kabul etmeyi, yan çizici bir başka tarafa yönelmeyle reddetmiş olur.

Heidegger, Metafiziğin Esas Kavramları’nda sıkıntı olgusunu üç biçimde ele alır. Bu biçimler birinciden üçüncüye doğru, giderek derinleşen, farklılaşan ve sırasıyla diğerine yol açan yönleriyle ortaya konur. İlk sıkıntı biçiminde Dasein kendisini bir şeyden sıkılırken bulur. Bu ilk biçimiyle, yüzeysel bir zaman anlayışının içinden, varolanlar arasındaki belirli bir ilişkide ortaya çıkan türde bir sıkıntı olduğunu söylemektedir Heidegger. Sıkıntının bu biçimini anlatırken, bizden zevksiz, küçük ve işlek olmayan bir istasyonda bir sonraki trenin gelmesini bekleyen birini hayal etmemizi ister. Yapacak hiçbir şeyi yoktur bu birinin; ne okuyacak bir kitabı ne de ayaküstü sohbet edebileceği başka biri vardır. Sadece bir sonraki trenin

11 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 65.

geleceği söylenen saati beklemektedir. Böyle bir durumda vakit nasıl geçer, diye sorar. Burada vakit geçirmek, özünde vakti kovmakla ya da geçip yitmesine çalışmakla aynıdır. Zaman sadece yavaş değil, aynı zamanda dikkat çekici, göze çarpıcıdır. Öldürücü uzunluğu ve inadıyla dikkati kendi üzerine çeken bir zamanı tanımlar Heidegger. Sabırsızca saate bakarak ya da kısa yürüyüşlerle, trenlerin hareket çizelgelerini okuyarak geçirilmeye çalışılan zaman giderek daha bunaltıcı olur. Arada asılı kalmışızdır, içimiz boşalmıştır ve kendimizi başka bir şeye yönlendirecek yetimiz kalmamıştır. Şeylerle kurduğumuz aktif ilişkiyi tanımlayan düzenden mahrum olarak algılamaya başlarız etrafımızı. Bu, istasyonun sıkıcı olması durumu değildir, bir türlü geçip gitmek bilmeyen zamanın istasyonun bize herhangi bir şey sunma imkânını elinden alması durumudur. İstasyonun bizi sürüklediği boşluğun kaynağı, istasyonun kendisi değil, onunla ilişkimizi belirleyen zamandır. Bu, sonraki trene kadar geçmesi gereken, önceden dikkate alınmamış, geçirmeye çalıştıkça bizim için uzayan ve boğuculaşan ve dikkatimizi çeken zamandır. Uzamla olan ilişkimizi belirleyen zaman dikkat çektiğinde, uzam dikkate değer olmaktan çıkacaktır. Bizi sıkmaya başlayacaktır. Oysa ki aynı istasyona, binmek istediğimiz tren kalkmadan hemen önce varmış olsaydık, bizde sıkıntının bu biçimi ortaya dahi çıkmayacaktı. Bir şeyin bizi sıkması biçiminde tezahür eden sıkıntı her ne kadar somut bir durum eşliğinde ortaya çıksa da bu ortaya çıkışta Heidegger açısından önemli olan, zamansallığın kendisini zamansallaştırmasıdır.

Buradan, bu ilk biçim sıkıntıda zamanın kendisinin ya da geçen zamanın sıkıcı olması anlaşılmalıdır, zira zamanın kendisi bizi sıkamaz. İlk sıkıntı biçiminin özünde, (arada) tutulmuş kalmış olarak tutulmanın (*Hingehalten-heit*) yol açtığı boşlukta bırakılmışlık rol oynar.

İkinci sıkıntı biçimi, Heidegger'e göre ilkinden daha derin olmakla birlikte hâlâ ilki kadar yüzeysel bir biçimdir. Bu ikinci biçimde Dasein bir şeyden sıkılır. Metafiziğin Esas Kavramları'nda bu biçimi anlattığı bölümde Kierkegaard'dan esinlendiğini söylemek yanlış olmaz. Şöyle der Heidegger:

Akşam için dışarı bir yerlere davet edilmişizdir. Gitmek zorunda değilizdir. Yine de gün boyunca gergin olmuşuzdur ve akşam da işimiz yoktur. Gideriz. Gittiğimiz yerde her zamanki yemeği ve sohbeti buluruz. Her şey zevkli olmakla kalmaz, aynı zamanda zevk vericidir. Sonrasında insanlar oturup canlı tartışmalar yapar ya da belki sözgelişi, müzik dinler, sohbet eder; her şey nükteli ve hoştur. Ve gitmek vakti gelmiştir bile. Bayanlar sadece gitmek üzere toplandığımızda değil, çıkışta ve dışarıda da akşamın ne kadar hoş ve eğlenceli olduğu konusunda bizi temin ederler. Doğrudur da. Akşama dair, ne sohbetlerde, ne insanlarda ne de odalarda sıkıcı bulabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, eve tatmin olmuş şekilde döneriz. Derken, o akşam dışarı çıkmak için ara verdiğimiz işe kısa bir bakış atarız, kaba bir hesapla sonraki güne döneriz ve işte: Her şey bir tarafa, bu akşamdan sıkıldım, bu davet sebebiyle geçirdiğim akşamdan...¹²

Heidegger'in sunduğu sıkıntının ilk biçiminde, belli türden bir durumun, olayın, mekânın sıkıntıyla özdeşleştirilmesi söz konusu olabilirken, bu ikinci biçimde bizi sıktığını düşünebileceğimiz belirli hiçbir şey yoktur. Akşama dair her şeyi hoş, esprili, eğlenceli olarak düşünebiliyorken, orada geçirdiğimiz zaman, tren istasyonundakinin aksine, boğucu ve basık olmamasına rağmen, bu ikinci biçimde arada asılı kalma durumu nesnesiz, dolayısıyla bizde yol açtığı boşluk da daha az ele gelir ve somuttur. Heidegger'in sıkıntı kavramıyla ilgisi açısından önemli olan, bu ikinci biçiminde Dasein'in kendisinden sıyrılması ve olup bitene süzülmesidir. Olup bitende Dasein'in katılımı şüphesizdir, ancak Dasein kendisi için mevcut değildir bu katılımda. Yer, içer, sohbet eder; ancak, kendisinden sıyrılarak kendisi üzerinden kendisine bakma yetisini kaybetmiştir. Kendisinin dışında, olayların içindedir artık. Akşama dair anlatılanlar, tek tek olayların anlatımı şeklinde ifade edilir. Kısaca bu, yaşanan şimdinin belirsizce uzatılmış olarak deneyimlenmesi anlamına gelir. Bu deneyimi sıkıntının ilk biçiminde sabırsızca sayılan ve uzayan

12 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Indiana: Indiana University Press, 2001, s. 109.

dakikaların, saatlerin deneyiminin tersine, bir tür sabitlenmiş, dondurulmuş gelecek ve geçmişin şimdide tüketilmeye çalışılması olarak görebiliriz. İkinci biçimde, yaşanan zamana eşlik eden bir sıkıntıdan çok, sinsi bir sıkıntının tıpkı bir hayalet gibi eşliğinden söz edebiliriz. Bu ikinci biçimiyle sıkıntı Heidegger için Batı metafiziğinde varlığın unutuluşunun koşulu olarak varlıktan bir tür kopmayı örnekler. Bir şeyden sıkılmada, bu bir şey tanımlanamamakla birlikte, bu tanımlanamaz için Dasein kendisini dünya uğruna terk etmiştir. Bu terk ediş dönüp kendisine kendinden bakmanın olanağını ortadan kaldırmıştır. Kendisi tıpkı sıkıntı gibi bir hayalettir artık Dasein için, kendisini hissettiren, ancak görünür kılmayan, tanımlanamayan.

Heidegger'in teknoloji eleştirisinde de bu sıkıntıda rol oynayan zaman anlayışı ve varlıkla girilen ilişki –ondan sıyrılmak şeklinde de olsa– öne çıkar. Heidegger varlıktan çekilmenin total sıkıntıyla denk düşmesini, teknolojinin sunduğu kategorilerin yaşanan deneyimin zamansal olarak zamansızlaştırılmasıyla izah eder. Teknolojikleşen bilim ile sıkıntı arasındaki ilişkiye Felsefe Katkı'da şu pasaja değinir Heidegger:

Bu yolla bilim, bilgide sorgulamaya gerek duymayışın güvencesi olmayı sürdürmekte, böylelikle sorgulamanın tümüyle yittiği bu çağda hâlâ “en modern” kalabilmektedir. Bütün amaç ve fayda belirlenmiş, bütün araçlar el altında, her tür kullanım hakkı işletilebilir. Önemli olan tek şey, yapılan işlerdeki ince ayar farklılıklarının üstesinden gelmek ve mümkün olanı en geniş kapsamda ve en kolay yoldan kullanıma geçirmek. Bütün bunların ve daha nice başka çabanın sezmeksizin ve sezme gücünden yoksun biçimde, hızla aktığı nihai gizli hedef ise, bizi saran gizli kazanımlar çemberini dolduran topyekûn bir sıkıntı (krş. 1929/30 ders notları) hali, ki bir gün, en azından bu durumdan korkacak kadar bile olsa, bilme gücü hâlâ kalmış ise bu durumun sıkıntı niteliği artık gizlenemeyecek, varolanların esneyeduran, terk edilmiş Varlığı da görünürleşecektir.¹³

13 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, İngilizceye çeviren Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999, s. 109.

Dasein'in bir şeyden sıkılması olarak aldığımız ikinci biçimiyle sıkıntı, Dasein'in kendini terk edişi ve bir tür yok edişi üzerinden işlenen negatif limiti olarak anlaşılabilir. *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in oradallığını açığa serişinde ortaya koyduğu düşmenin (*Verfall*) fenomenolojik analizinin, Metafizikğin Esas Kavramları'nda ele aldığı ikinci biçimiyle, sıkıntıyla bir anlamda örtüştüğü önkabulüyle konuşursak, iki analizde de asıl olmayanın (*uneigentlich*) tüketimi ilgilendirmektedir Heidegger'i.

Metafizikğin Esas Kavramları'ndaki analize geri dönersek bu iki biçimiyle sıkıntıya eklenen üçüncü bir biçim karşımıza çıkar; birisi için sıkıcı olan derin sıkıntı (*es ist einem langweilig*). Bu üçüncü biçimiyle sıkıntı kendisine belirli bir özne seçmez. Bir anlamda öznesizdir. Sıkıcı olan, (yağan yağmur ifadesinde olduğu gibi) tam bir ilgisizlik ilişkisi sergiler. İlk iki biçim için yaptığı gibi bu derin sıkıntıyı da örneklemeye girişir. Şöyle der:

Kesinlikle bağlayıcı olmamakla birlikte, bu sıkıntının bizi açıkça rahatsız etmeden, biz açıkça fark etmeden ortaya çıktığı, elverişli bir duruma örnek vermek gerekirse, ki bunun birimizden birinin başına gelmiş olması muhtemeldir, şunu söyleyebiliriz: Birileri için pazar günü akşamüstü büyük bir şehrin sokaklarında yürümek sıkıcıdır.¹⁴

Bu biçimiyle sıkıntıda ilgisizlik ve sorumluluk ilişkilerinin izini sürmekte fayda vardır. Bir taraftan, Dasein ilgisini yitirdiği için dünya ve içindekiler tamamıyla uzaklaşır, ilgisizleşir, çekiciliğini yitirir. Heidegger'in deyişiyle, "her şey eşit derecede değerli ve aynı zamanda değersiz hale gelmek suretiyle değer temelinde ele alınma kapasitelerini yitirir ve gri bir zavallılığa, yoksulluğa gömülür."¹⁵ Dasein'a hiçbir şey bir şey ifade etmez olur, hiçbir şey herhangi türden bir fark yaratmaz olur. Diğer taraftan, belki daha korkutucu bir şekilde, kendilik, kişinin olduğu şey, tanınabilir tüm anlamlarını ve farklılığını yitirir. İsim, duruş, iş, rol, yaş, hatta kader benim ya da senin türünden ifadelerini yitirir. Bu derin sıkıntı biçimi, Heidegger'in betimlemesinde bir tür akıl

14 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, s.

15 a.g.e., s. 137.

hastalığını andırırcasına gündelik kişilikten kendini sıyırma, bir tür esrime ve gündelik kişinin kendisini bilmesi durumunun askıya alınması, dondurulması olarak ortaya konur. Açıkça derin sıkıntı, ilk iki biçimiyle sıkıntının yarattığı boşluk hissinden her anlamıyla farklılaşır. Bu artık tren istasyonunda, doyurulmayla –sonraki trenin gelmesiyle– giderilebilecek türden bir boşluk değildir. Ya da akşamki partide kişinin kendisini birtakım varlıklara veya durumlara kaptırması yoluyla ortaya çıkan türden bir boşluk da değildir. Bu boşluk dışımızdakilerden artık hiçbir şey bekleyemez olma durumunu, dünyanın bizim için ölmesi durumunu izah eden türden bir boşluktur.

Derin sıkıntıda sorunsallaşan boşluğun hiçbir şekilde hiçlikle karıştırılmaması gerekmektedir. Bir tür yanılsama ya da patolojik bir hal olduğu düşünülerek uzaklaştırılabilecek, iyileştirilebilecek bir hal de değildir bu. Tersine, bu boşluk tümünden pozitif bir reddetmeye, yoksun bırakmaya yol açması açısından fenomenolojik bir önem taşımaktadır. Burada sorulacak anlamlı soru, “Neyin reddi?” olacaktır. Heidegger’e göre Dasein’in yoksun bırakıldığı şey kendi yapma ve eyleme olanaklarıdır. Tam da bu noktada Heidegger, derin sıkıntı üzerinden Dasein’daki değişimi zirvesine ulaştırır. Derin sıkıntı, Dasein’i olanağın olanağından mahrum bırakır, ki bu, Dasein’in kendisine artık salt kendi olanağı olarak varolan bir varlık olarak dönmesiyle sonuçlanır.

Derin sıkıntı Dasein’i gündelik bağlılıklarından kopararak kendi varlığına karşı sorumluluklarıyla yüz yüze getirmiştir. Heidegger’in deyimiyle, “bu ‘birisini için sıkıcı olan’ öncelikle kendi’yi tüm çıplaklığıyla kendine getirir. Tüm çıplaklığıyla kendi oradadır ve Dasein’in orada olmağının yerini almıştır. Ne sebepten? Oradaki-Varlık, o Da-sein olmak için.”¹⁶ Derin sıkıntının tam boşluğu, her şeye ve herkese cevap olarak Dasein’i ortaya çıkarır. Evi orasıdır işte. Modernitenin yarattığı yabancılaşmadan, Dasein kendisini derin sıkıntıya teslim ederek kurtulacaktır. Kendini kendine teslim ettiğinde Varlık onun için belirecektir.

16 a.g.e., s. 143.

Kaynakça

- Gaston, Sean, "Derrida and the Ruins of Disinterest", *Angelaki* 7, Aralık 2002, ss. 105-118.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çeviren Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, çeviren Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1991.
- Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, İngilizceye çeviren William McNeill ve Nicholas Walker, Indiana: Indiana University Press, 2001.
- Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, İngilizceye çeviren Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c4c6dcea362c0.26348122
- Kuhn, Reinhard, *Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976.
- Nietzsche, Friedrich, *İnsanca Pek İnsanca I: Özgür Tınlılar için Bir Kitap*, çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- O'Connor, Daniel, "The Phenomena of Boredom", *Journal of Existentialism* 7, 1967, ss. 381-399.
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, çeviren Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 67.

Duygular Bilişsel mi? Merhametin Gücü Üzerine

ZEYNEP TALAY TURNER

Abstract: The idea that emotions are evaluative judgments, and as such cognitive has been supported by many philosophers. These philosophers, who commit themselves to the idea that emotions are constituted or structured by evaluative judgments, provide us with very rich accounts of the nature of emotions as well. In this paper I problematise this argument through examining a particular emotion, that is compassion. I argue that there is an intrinsic relationship between emotions and evaluative judgments, however this is not necessarily a one-sided relationship. Emotions can also shape and transform our judgments.

Keywords: Emotions, compassion, judgment, intentionality, ethics

Bu makale, 19.12.2020 ve 28.12.2020 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Giriş

Herhangi bir kavramı incelerken ilk olarak o kavramın etimolojisine bakmak oldukça zihin açıcı olabilir. Ben de öncelikle merhamet kavramının etimolojisiyle başlamak istiyorum. Bu yazıda inceleyeceğim filozof ve düşünürlerin İngilizce ve Almanca yazdığını düşünürsek öncelikle bu dillere bakacağım. İngilizce *Compassion* ya da *sympathy*. Etimolojik olarak “birlikte (*com*) ya da (*syn*) + acı çekme (*pathos*).”¹ Almancada da aynı etimolojik köken söz konusu: *Das Mitleid* (“birlikte”, “ile” (*mit*) + “acı”, “keder” (*Leid*: acı; *leiden*: acı çekmek). O halde merhameti şu şekilde tanımlayabiliriz: “Bir başkasının acısının farkındalığına sahip olarak onunla birlikte üzülmek, acı çekmek.”

Peki kulağa bu kadar güzel gelen bu duyguya Nietzsche neden olumsuz yaklaşmaktadır? Neden merhamet duygusunun sanıldığı gibi aksine özgecil (*altruistic*) olmayıp bencil (*egoistic*) bir duygu olduğunu iddia etmiştir?

Bu yazının ilk bölümünde Nietzsche’nin merhamet eleştirisini inceleyeceğim. Burada göreceğiz ki, Nietzsche, Hıristiyan ahlakının bir ideali olan merhamet duygusunu eleştirirken, Stoacı filozoflardan ve etikten faydalanmıştır. Her ne kadar Stoacıların “duygular değer koyan yargılardan kaynaklanır” argümanına ve bunu takip eden “duygulardan özgürleşmeliyiz” gibi normatif bir duruşa tam olarak katılmasa da merhamet duygusunun kölesi olmamamız gerektiği konusunda Stoacılarla hemfikir. Ancak Stoacıların argümanı çağdaş birçok filozof tarafından sahiplenilmiştir. Örneğin Martha Nussbaum, duyguların bilişselliği konusunda Stoacılara katılmakta, ancak Stoacıların normatif duruşunu reddetmektedir. Yeni-Stoacı dediği bu yaklaşımda Nussbaum, duyguların yönelimselliğini vurgular. Yazının ikinci bölümünde duyguların yönelimselliğinden ne kastedildiğini inceleyeceğim. Son bölümde ise yine merhamet duygusuna döneceğim. Nussbaum ve diğer çağdaş düşünürlerin önerdiği tek yönlü, “yargılar duyguları önceler” argümanına karşılık, duygular ve yargılar arasında içkin bir ilişki olduğunu, ancak

1. *Sympathy*, Yunanca *sun+pathos*’tan türetilmiştir. Latince’ye *sympathia* olarak geçmiştir. 16. yüzyıla gelindiğinde artık *sympathy* olarak kullanılmaktaydı. *Compassion* ise Latince *com+pati*’den türetilmiştir.

bu ilişkinin illa da tek yönlü olmadığını, duyguların da yargıları değiştirme, dönüştürme gücüne sahip olduğunu iddia edeceğim.

Merhametsiz Nietzsche

Nietzsche'ye göre merhamet duygusu etik ve ahlak için bir zemin oluşturmadığı gibi, bu duygunun özgecil olduğunu iddia etmek kişinin kendi kendiliğinden (*Self*) tam da kendisine dürüst olmaması sebebiyle uzaklaşması anlamına gelmektedir, ki Nietzsche için bu, bir kimsenin kendisine karşı etik olmaması demektir. Nietzsche'ye göre etik öncelikle kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiyle başlar; ancak ondan sonra başkalarına karşı etik varlıklar olabiliriz, ama bu da kolay bir iş değildir. Yaşam boyu kişinin hem bir deneyci ve denemeci hem de denek olması demektir; kendisini her daim gözlem altında tutması, bütün hareketlerinin sebeplerini anlamaya *çalışması* demektir, her ne kadar bu bir taraftan da neredeyse imkânsız bir uğraş olsa da. *Tan Kızullığı*'nda şöyle der: "Bu '*interregnum*'da [fetret dönemi] yapacağımız en iyi şey mümkün olduğu kadar kendi kendimizin *reges*'i [hükümdar] olmaktır ve küçük *deneyisel durumlar* kurmaktır. Bizler deneyleriz: üstüne bir de öyle olmayı isteyelim!"² Benzer bir şekilde *Şen Bilim*'de de şöyle der: "Her türlü *skepsis*'i [şüphecilik] onaylıyorum ve şöyle diyorum: 'Deneyelim!'"³

Şen Bilim'den başka bir pasaj:

Fakat bizler, akla susuz kalmış biz ötekiler, bilimsel bir deney ciddiye-tiyle deneyimlerimizi ince eleyip sık dokumaya azimliyiz – her saat, her gün. Biz kendimiz kendi kendilerimizin deneyleri ve kobayları olmayı istiyoruz.⁴

Nietzsche'nin kullandığı "Versucher" kelimesi aslında çifte anlama sahip: deneyen, deneyci ve baştan çıkaran (hatta Hıristiyan geleneğinde *der Versucher*

2 Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, çeviren R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Pre. 1997, s. 191.

3 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, New York: Vintage, 1974, §51, s. 115.

4 a.g.e., §319, s. 253.

Şeytan'ın ta kendisidir). Nietzsche'ye göre *Versucher* olmak yaratma yeteneğine sahip olmaktır: "Her yaratıcı *henüz var olmayan* bir şeyi yaratmak için hemencecik başkalarını ayartan ve kendi ve başkaları üzerinde deney yapandır (ayartan): *varolan üzerine etki etme ve onu değiştirme* yeteneğine sahip bir kuvvetler grubu."⁵ Ancak yaratma aynı zamanda içimize işlemiş alışkanlıkları yıkmaya ve "var olan şeye şiddet uygulamadır."⁶ Yaratıcı olmak kendini-bilmeyi ve tanımayı ya da en azından, her daim bu girişimde olmayı gerektirir; kendini-bilme girişiminin kendisi de yaratıcılığın ta kendisidir. Ama, der Nietzsche, "Biz bilenler, kendimize bilinmeyenleriz," çünkü "kendimizi hiç aramadık – o halde nasıl kendimizi bulabiliriz ki?"⁷ Bize hem bu kadar yakın olan, "kendimiz" olan hem de bu kadar uzak olan "kendilik"lerimiz. Nietzsche'ye göre merhamet duygusunun özgecil olduğunu iddia eden ve tam da bunun için ahlaka zemin olabileceğini savunanlar kendilerini aramayanlar, bulmaya çalışmayanlardır: Örneğin Hume, Rousseau, Adam Smith, daha sonra da Schopenhauer insanların merhametli varlıklar olduğunu, dahası ahlakın merhamet duygusundan başladığını iddia etmişlerdir. Başkalarına karşı merhametli olmayı temele alan Hristiyan ahlakına karşılık, her şeyden önce kişinin kendisine dürüst olması gerektiğini iddia eden Nietzscheci etik.

Nietzsche'nin merhamet eleştirisi Hristiyan ahlakı eleştirisinden ve bir zamanlar hayran olduğu, ama sonradan eleştirdiği Schopenhauer eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Nietzsche "Özgür Ruh Üçlemesi" döneminde ise (*İnsanca, Pek İnsanca* (1878), *Tan Kızallığı* (1881) ve *Şen Bilim* (1882)) bu defa Stoacı etik anlayışını benimseyerek merhamet duygusunu eleştirmiştir. Bu dönemde karşımıza çıkan metinlerde Stoacılara defalarca göndermede bulunmuş, hatta *Tan Kızallığı*'nda Stoacı terapiyi önermiştir. Gerçi bu dönem çok da uzun sürmemiştir: Daha *Şen Bilim*'de Stoacı terapiye ve kozmolojiye şüpheli

5 Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, çeviren Daniel W. Smith, University of Chicago, 1997, s. 127.

6 a.g.e., s. 129.

7 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, Keith Ansell-Pearson (der.), çeviren Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 3.

bakmaya başlamıştır bile, ama yine de Stoacılarla ve kendisi de bir Stoacı sayılabilecek Spinoza ile diyalogu son bulmamıştır. Stoacı etiğin merkezinde yer alan “kendiliğe-özen” ve “kendiliğe-hükmetme” ilkeleri Nietzsche’nin “Özgür Ruh Üçlemesi” döneminden sonra yazdığı metinlerde de karşımıza çıkar.

Stoacı etik, Sokratik erdem anlayışıyla başlar: Mutlak erdem *eudaimonia*’ya (mutluluk)⁸ ulaşmak için gerekli ve şarttır. Hatta erdem mutlulukla aynıdır ve erdemli insan olmak için kendiliğe-hükmetme yetisinin kazanılması gereklidir. Kendiliğe-hükmetme ya da kişinin kendi-kendisinin-efendisi olması da dışsal faktörlerin, başka bir deyişle kişinin kendi doğasına yabancı olan faktörlerin kölesi olmaması anlamına gelmektedir. Bunun yapılabilmesi için de insan doğasının ne olduğunu ve bu doğanın “Doğa”yla⁹ nasıl bir ilişki içinde olduğunu bilmek gereklidir. Son olarak, Stoacılar bütün duyguların (merhamet, korku, kızgınlık, kıskançlık vb.) değer koyan yargılardan kaynaklandığını iddia ederler, ama buradaki yargılar tam da kendi doğamızı ve parçası olduğumuz evrenin doğasını bilmemekten kaynaklanan “yanlış” yargılardır.¹⁰ Epictetus, örneğin, *Enchiridion*’da¹¹ şeylerin kendisinin değil, onlar hakkındaki yargılarımızın ve fikirlerimizin bizi rahatsız ettiğini söyler. Örneğin ölüm korkusu: Ölümün kendisi kötü değildir; yoksa, der Epictetus, Sokrates de ölümden korkardı. Ölümle ilgili geliştirdiğimiz yargının kendisi kötüdür ve bu kötü yargıdan dolayı da ölüm korkusu geliştiririz. Artık bu duygunun kölesi olmuşuzdur. Burada

8 Yunanca *eu+daimon*’dan türetilmiştir. *Eu*, iyi demektir; *daimon* ise “İlah, ilahi güç, ruh, yol gösterici ruh” anlamlarına gelir. İngilizceye genelde mutluluk (*happiness*) ya da insanın gelişmesi, serpilmesi (*human flourishing*) olarak çevrilmiş olsa da *eudaimonia*’yı bir durumdan ziyade, bir süreç olarak betimleyen Aristoteles için *eudaimonia* “huzurlu, erdemli, mutlu bir yaşam”ı da barındırır.

9 Stoacılar için bizlerin de bir parçası olduğu dünya rasyonel bir dünyadır (“Doğa”). Doğa’da her şeyin bir sebebi vardır.

10 Martha Nussbaum, “Pity and Mercy: Nietzsche’s Stoicism”, *Nietzsche, Genealogy and Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals* içinde, Richard Schacht (der.), Berkeley; London: University of California Press, 1994, s. 146.

11 Epictetus, *Enchiridion, Discourses and Selected Writings* içinde, çeviren ve derleyen Robert Dobbin, London: Penguin, 2008, ss. 219-245.

kötü yargı, yanlış yargıyla aynıdır. Epictetus'a göre ölüm, tıpkı doğum gibi, doğamızın bir parçasıdır; ölüm korkusu da kendi doğamızı bilmememizden dolayı ölümün "yaşamın sonu olduğu için kötü" olduğu gibi yanlış bir yargıya sahip olmamızdan kaynaklanmaktadır. Halbuki, der Epictetus, ölümle ilgili yargımızı değiştirdiğimizde ölüm korkusu da ortadan kalkacaktır ve bizler de artık bu duygunun köleleri olmaktan kurtulacağız. Yargının kendisini değiştirmek öyle kolay bir iş değildir tabii: Her daim kendimizi gözlem altında tutmamızı, her türlü yargımızı, inancımızı ve kanımızı mütemadiyen sorgulamamızı gerektirir. Dahası hayattaki pratiklerimizi, alışkanlıklarımızı da düzenli olarak deneye tabii tutmalıyız. Konuşma pratiklerimiz bile bunun bir parçasıdır: Biri öldüğünde hiçbir zaman "Onu kaybettim, yitirdim," deme der Epiktetus; onun yerine "Onu geri verdim," de, çünkü sen hiçbir zaman ona sahip olmamıştın aslında.

Stoacı etik anlayışında karşımıza çıkan ve Nietzsche'nin benimsediği kendiliğe-özen ve kendiliğe-hükmetme anlayışı titiz bir çalışmayı gerektirir. Nietzsche de bu titiz çalışma sonucunda –hem bir deneyci ve denemeci hem de bir denek olarak– merhamet duygusuyla ilgili bazı filozofların iddia ettiklerinin aksi yargılara ulaştığını iddia eder. *Tan Kızıllığı*'nda Nietzsche Schopenhauer, John Stuart Mill ve Hristiyan ahlakında karşımıza çıkan merhamet duygusunun ahlaki eylem için gerekli olduğu düşüncesine karşılık, merhametin sadece kendisine merhamet duyulanda değil, merhamet duyanın kendisinde de bir zayıflık işareti olduğunu, dahası sanılanın aksine merhametin özgecil (*altruistic*) değil, bencil (*egoistic*) olduğunu iddia eder:

"Kişinin artık kendisini düşünmemesi." – Bu soru üzerine ciddi bir şekilde düşünelim: Kendisine karşı hiçbir şey hissetmediğimiz ve gözümüzün önünde suya düşen birinin arkasından neden suya atlarız? Merhamet duyduğumuz için: O anda sadece öteki insanı düşünürüz – böyle söyler düşüncesizlik [...] Hakikat ise: Birine karşı merhamet hissettiğimizde –genellikle ve hatalı bir şekilde merhamet denilen duygudan bahsediyorum– şüphesiz, bilinçli olarak düşündüğümüz kendimiz değildir, ama *çok güçlü bir biçimde bilinçsiz olarak yaptığımız tam da budur.* [...]

Başkasının başına gelen bir kaza bizi incitir: Eğer gidip yardım etmezsek kendi güçsüzlüğümüzün, belki de korkaklığımızın farkına varırız.¹²

Nietzsche alternatif olarak Stoacı yaklaşımı önerir:

Kendi deneyimlerimizi, başkalarının deneyimlerini gözlemlemeye alışık olduğumuz gözlerle gözlemlemek – bu oldukça rahatlatıcıdır ve önerilen ilaçtır. Öte yandan, merhamet felsefesinin talep ettiği gibi, ötekilerin deneyimlerini sanki onlar kendi deneyimlerimizmiş gibi görmek ve özümsemek, bu bizi yok eder, hem de çok kısa bir sürede [. . .] Ayrıca, ilk ilke kesinlikle akılla ve rasyonelleştirme istenciyle *daha fazla uyum* içindedir, çünkü başkasının başına gelen bir olayın değerini ve anlamını kendimizin başına gelen bir olayın anlam ve değerinden daha nesnel bir şekilde yargılarız: örneğin ölümün ya da para kaybetmenin ya da iftiranın değeri.¹³

Dahası Nietzsche'ye göre merhamet ve kırgınlık arasında hem kavramsal bir ilişki hem de nedensellik ilişkisi vardır: Karşısındakine merhamet duyan kişi, merhamet duyulan kişiye karşı bir üstünlük hissine kapılır ve bu duygudan keyif alır. Merhamet duyulan kişi ise, eğer kendisine yardım sunulmuşsa, tam da bu yardımı kabul ettiği için merhamet duyana karşı kırgınlık besler, ki yardım sunulmasa ya da yardımı kabul etmese dahi karşısındakine kırgınlık besleyebilir. Ya da Nietzsche'ye hak veren Lester Hunt'ın dediği gibi:

Bir Charles Dickens romanı okurken kötülere karşı hissettiğimiz nefret, aslında onun kahramanlarına karşı hissettiğimiz merhametin temelini oluşturur. Oliver Twist için ne kadar çok üzülürsek, Bumble'dan, Noah Claypole'dan, Fagin'den ve Monks'tan o kadar nefret ederiz.¹⁴

12 Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, s. 84.

13 a.g.e., s. 87.

14 Lester Hunt, "Martha Nussbaum on the Emotions", *Ethics*, Cilt 116, Sayı 3, Nisan 2006, s. 570.

O halde nefret, kızgınlık gibi duygular tam da bizi zayıf düşürdükleri için kaçınılması gereken duygulardır.

Stoacı etikte gördüğümüz “duygular değer koyan yargılardan kaynaklanır” düşüncesi oldukça önemli bir tespittir ve birçok çağdaş düşünür tarafından da kabul görmektedir. Bu düşünürler aslında duyguların bilişselliğini (*cognitive*) ön plana çıkarmaktadırlar. Stoacılar, Spinoza, Nietzsche (en azından bir noktaya kadar) ve çağdaş birçok düşünür bu konuda hemfikirdir. Fark, etik duruşta ortaya çıkmaktadır: Stoacılar ve Spinoza erdemli bir yaşam sürmemiz için duyguların kontrol altında tutulması gerektiğini iddia ederken; Nietzsche, her duygudan olmasa da merhamet duygusundan özgürleşmemiz gerektiğini savunur. Merhamet üzerine çokça yazmış Martha Nussbaum ise duyguların bilişselliği konusunda Stoacılar katılmakta, ancak Stoacıların aksine duyguların kontrol altına alınması gerektiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Yeni Stoacı dediği bu yaklaşımda duyguların yönelimselliğini de vurgulayan Nussbaum, Nietzsche’nin aksine, merhamet duygumuzun daha da geliştirilmesi gerektiğini savunur. Merhamet duygusunu daha detaylı incelemeden önce duyguların yönelimselliğinden ne kastettiğimizi anlamak için Sartre’a bakmamız gerekmektedir.

Sartre: duygulara fenomenolojik bir yaklaşım

Esquisse d'une théorie des émotions'ta [Duygular: Bir Kuram Taslağı] Sartre, William James ile bir diyaloga girer. James duygularımızın bedensel tepkilerimizin yorumları olduğunu iddia eder; başka bir deyişle, duygular bedensel değişikliklerin sonucudur. Örneğin mutluluğun ya da kızgınlığın bilinci aslında fizyolojik tepkilerin bilincinden başka bir şey değildir.¹⁵ Buna göre, üzüldüğümüz için ağlamayız, tam tersine, ağladığımız için bunu üzüntü olarak yorumlarız.¹⁶

15 William James, “What is an Emotion?”, *Mind*, Cilt 9, Sayı 34, 1884, ss. 189-190.

16 James’in duygular konusunda kendi kuramını oluşturduğu dönemlerde, Danimarkalı psikolog C.G. Lange de benzer sonuçlara ulaşmıştı. Onun için James’in kuramı genelde James Lange kuramı olarak anılır. James ve Lange 1885’te *The Emotions*’ı yayımlamışlardır. John Dewey de 1894’te “The Theory of Emotions”ı yayımlamıştır.

Sartre, James'in pozisyonunu duygu fenomenini fiziksel bir fenomene indirgediği iddiasıyla eleştirir. Sartre'a göre duygusal bilinç her şeyden önce dünyanın bilincidir ve "duygu, dünyayı belli bir biçimde kavramadır."¹⁷ Örneğin "Korkuyorum," dediğimiz zaman belli bir şeyden korkuyoruzdur. Bilinç yönelimseldir (*intentional*); o halde duygusal bilinç de yönelimseldir. Ancak Sartre'ın "dünyayı kavrama" ifadesi bize bundan fazlasını söylemektedir: Buradaki yönelimsellik, sadece bir şeye yönelme değildir, "bir dünya objelerine doğru yönelme halidir."¹⁸

Sartre duyguların fiziksel boyutunu yadsıyor değildir (James); ancak bu kitaptaki analizi, daha sonra *Varlık ve Hiçlik*'te detaylı bir biçimde inceleyeceği bilinç ile bedenin bütünselliğine vurgu yapmaktadır. Şöyle der Sartre: "Kısaca, duyguda bilinçle yönlendirilen beden, dünyayla ilişkilerini değiştirir, böylece de dünyanın kendi nitelikleri değişebilir."¹⁹ Bu ne demektir? Kitabın başlarında Sartre duyguları bir "gerileme davranışı" (*a set-back behaviour*) olarak yorumlayan Pierre Janet'ye gönderme yapar.²⁰ Janet'nin örneği şudur: Babasının felç olduğunu öğrenen genç bir kadın kendisini yere atarak yuvarlanır, yoğun bir duygu patlaması yaşar, çünkü hayatının kalanını yatalak babasına hasta bakıcılığı yaparak geçirmek istemektedir. Janet'ye göre bu, "gerileme davranışı"na bir örnektir, "devam-ettirilmesi-mümkün-olmayan-hastabakıcılığı"nın yerini alan bir tepkidir. Her ne kadar Sartre, Janet'ye tamamen katılmıyor olsa da bu davranışın içsel bir çelişkiye otomatik olarak verilmiş bir tepki olduğunu kabul etmez; onun yerine, der Sartre, genç kadının davranışı bir çelişkiyi ortadan kaldırmak ya da en azından azaltmak adına geliştirilmiş stratejik ve kasti bir davranıştır. Böyle diyerek de aslında duyguların işlevsel rolünü vurgular. Kızgınlığın, örneğin, işlevsel bir rolü vardır; bir içgüdü değildir, bir alışkanlık ya da hesaplama da değildir. Bir kaçıştır, ama

17 Jean-Paul Sartre, *The Emotions: Outline of a Theory*, New York: Carol Publishing, 1993, s. 52.

18 David Weberman, "Sartre, Emotions, and Wallowing", *American Philosophical Quarterly*, Cilt 33, Sayı 4, Ekim 1996, s. 394.

19 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, E. de la Haye, s. 61.

20 a.g.e., s. 26.

otomatik bir davranıştan ziyade kendimizi böyle “tamamen aşağı (*inferiority*) bir duruma indirgeyen bizlerizdir, çünkü bu çok aşağı seviyede, ihtiyaçlarımız azalır.”²¹ Sartre’ın “Duygu dünyanın bir dönüşümüdür,” ifadesinden kastı tam da budur.²² Kendimizi zor ya da dayanılmaz bir durumla karşı karşıya bulduğumuzda böyle bir dünyada daha fazla yaşayamayacağımızı idrak ederiz, ama sonuçta yaşayan varlıklar olarak eyleme geçmeliyizdir, onun için de dünyayı ya da dünya algımızı değiştiririz, bu da aslında “şeyler ve onların potansiyelleri arasındaki ilişkiler sanki deterministik süreçlerle değil, sihirle yönetiliyormuş gibi yaşamaktır.”²³ Bu dünyaya yeni ilişkiler, yeni gereksinimler uygulamak demektir. Bir konudaki, bir obje hakkındaki niyetimizi ve inancımızı, buna bağlı olarak da yargımızı değiştiririz; yargının değiştirilmesi de halihazırda olan duygunun ortadan kalkması demektir. Sartre’ın verdiği örnek şudur: Asmadan sarkan lezzetli üzümeleri görürüm ve koparıp yemek isterim, ama ne kadar uğraşsam da ulaşamam ve hayal kırıklığı ve kızgınlık hissederim. Rahatsız edici bu duygudan kurtulmak için gördüğüm üzümlere dair yargımı değiştiririm: Aslında o kadar da lezzetli görünmüyorlar.

Sonuç olarak, tıpkı Stoacılar gibi Sartre da duygularımızın arzularımız, inançlarımız ve yargılarımızdan bağımsız olmadığını iddia eder; ama Stoacılardan farklı olarak şu saptamada bulunur: Duygular inanç, arzu ya da yargılarımızdaki bir çelişkiyi ortadan kaldırmak ya da azaltmak için ortaya çıkarlar. Sartre’a göre Janet’nin bahsettiği genç kadının duyduğu umutsuzluk ve belki de kızgınlıkla kendisini yere atıp yuvarlanması bu şekilde açıklanmalıdır. Bir duygu sayesinde bir çelişki çözüldüğünde duygunun kendisi de başka bir duyguya evrilebilir.

Ancak, her ne kadar Sartre’ın analizi oldukça aydınlatıcı olsa da duyguların doğasına dair bir inceleme olmaktan ziyade, duyguların işlevsel yapısına dair bir araştırmadır. Buna rağmen duyguların yönelimselliğine dair yaptığı

21 37.

22 a.g.e., s. 58.

23 a.g.e., s. 59.

analiz tam da duyguların inanç ve yargılardan bağımsız olmadığı vurgusundan dolayı duygu felsefesi çalışan birçok düşünür için önemlidir.

Sartre'in duygularla hisler ya da bedensel hisler arasında bir aynılık ilkesi olmaması gerektiği iddiasına katılıyorum. Bazı durumlarda kalbin normlinden daha hızlı atması, kasların gerilmesi ya da hormonal değişiklikler gibi kimi fiziksel hisler bazı duygulara eşlik edebilir, ancak bu değişiklikler duygusal deneyimin açıklanmasında yeterli değildir.²⁴ Dahası, Goldie'nin dediği üzere, bahsettiğimiz bu fiziksel değişiklikler duygusal değişikliklerin ortaya çıkması için gerekli bile olmayabilir, çünkü bazı durumlarda bilincinde olmadan bazı fiziksel değişiklikler yaşamak da mümkündür.²⁵ Duyguların yöneltimsel olduğu konusunda da Sartre'a katılıyorum. Ancak buradaki yönelimsellik basitçe belli bir objeye yönelme olarak algılanmamalıdır: Burada kastedilen daha içsel bir şeydir ve hatta duygular bir görme biçimini belirler.²⁶ Başka bir deyişle, benim bir objeye, kişiye, hatta düşünceye dair yargılarım, inançlarım o şeye karşı nasıl bir duygu geliştireceğimi belirler. Nussbaum'un dediği gibi:

Korkuyu umuttan ve kederden, sevgiyi nefretten ayıran pek de objenin ne'liği değildir, ki bu zaten değişmeyebilir; onun yerine objenin nasıl görüldüğüdür. Korkuda kişi kendisini ya da sevdiğini tehdit altında görür. Umutta kişi kendisini ya da sevdiğini iyi bir akıbet şansının yüksek olduğu bir belirsizlik durumunda görür.²⁷

24 Schachter ve Singer, duyguların iki bileşeni olduğunu söylerler: James'in fizyolojik bileşeni ve bilişsel bileşen. Buna göre duygular hem fizyolojik hem de bilişsel faktörlere bağlıdır. İlkinin ölçülmesi kolaydır; ikincisi ise daha karmaşıktır ve kimi fizyolojik uyarımları kızgınlık ya da nefret ya da mutluluk olarak adlandırmamızla ilişkilidir. Deneklere farklı miktarlarda adrenalin verip hissettiklerini tanımlamalarını istemişler ve şu sonuca ulaşmışlardır: Kimi duygular aynı fiziksel uyarılmaya sebep olabilir, örneğin hem korkuda hem de kızgınlıkta kalbimiz aynı hızda atabilir ve/veya nefes darlığı çekebiliriz. Ama bir duyguyu ötekinden ayıran, onları nasıl isimlendirdiğimizdir. Bkz. Stanley Schachter ve Jerome E. Singer, "Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State", *Psychological Review*, Cilt 69, Sayı 5, Eylül 1962, ss. 379-399.

25 Peter Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 52.

26 Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 27.

27 a.g.e., s. 28.

Robert Solomon da duyguların bilişsel olduğunu söyler, ama duygularda söz konusu olan değer yargılarının illa da “çok fazla düşünme” hali içermediğini de ekler. Kastettiği daha çok sezgisel ve çabucak verilen kararlardaki yargılardır. Solomon’a göre, duyguları biçimlendiren yargıların açık seçik ifade edilmesi ya da dile gelmesi gerekmemektedir; dahası böyle bir yargının bilincinde bile olmayabiliriz.²⁸ Solomon’un ne kastettiğini şöyle bir örnekle anlayabiliriz. “Varlıklı olmak iyidir” gibi bir yargıya sahip olduğumuzu düşünelim. Bu durumda lüks bir arabası olan bir arkadaşımı kıskanabilirim. Ancak, Stoacıların da iddia ettiği gibi, bu yargımı değiştirirsem, kıskançlık duygusunun kölesi olmaktan da kurtulurum. “Varlıklı olmak iyidir” yargısı hayatımın bir döneminde kurulmuş bir yargı olabilir, böyle bir yargıya sahip olduğumun çok da bilincinde olmayabilirim.

Son verdiğimiz kıskançlık örneği özelinde Solomon haklı olabilir. Ama yine de duygular hakkında “duygular değer koyan yargılarla biçimlenir” gibi bir genelleştirmeye varmak ne kadar doğru? Tersine de mümkün olabilir mi? Ya da merhamet söz konusu olduğunda her zaman ve her birey için aynı mekanizmanın işlediğini söyleyebilir miyiz?

Merhamet

Retorik’te Aristoteles merhameti şöyle tanımlar: “Bunu hak etmemiş bir kişinin başına gelen yıkıcı veya acı verici bir kötülüğün görülmesiyle hissedilen bir acı.”²⁹ Aristoteles’e göre bu kötülüğün bizim ya da yakınlarımızın her an başına gelebilecek bir felaket olduğunu da düşünürüz. Aristoteles’in merhamet analizindeki bilişsel unsurlar nelerdir? Öncelikle merhamet duyan kişi, merhamet duyulan kişinin acısının, başına gelen bir kötülüğün kaynaklandığının ve bu acının *büyük* olduğunun, can yaktığının bilincindedir; ikinci olarak bu kişi bu acıyı *hak etmemiştir*; üçüncü olarak ise merhamet duyan kişi *benzer* bir acının daha önce kendi başına da geldiğini ya da en azından ge-

28 Robert C. Solomon, *True to Our Feelings*, Oxford University Press, 2008, s. 207.

Oxford:

29 Aristoteles, *Rhetoric and Poetics*, New York: Random House, 1954, 1385b13-15.

lebileceğini hatırlar/düşünür.³⁰ Nussbaum'a göre acının büyüklüğü, hak edilmişliği –ki bu bizim adalet duygumuza hitap eder– ve bizlerin de benzer olasılıklarla kuşatılmış olduğumuz bilinci bir başkasına merhamet duymamız için yeterli ve gerekli sebeplerdir.³¹ Tabii Nussbaum'un iddiasından şu çıkarımı da yapabiliriz: Bu unsurların olmaması bir kişiye karşı kayıtsız kalmamız anlamına gelebilir ya da bir kişinin başına gelen “büyük” felaketi “hak ettiği” düşüncesi, o kişiye karşı merhametsiz ve acımasız olmamıza sebep olabilir.

Eski Ahit'in Eyüp'ünü düşünün: Neden Eyüp'ün arkadaşları, dürüst ve herkese yardım eli uzatan ama bir gün her şeyini kaybeden Eyüp'e merhamet duymamışlardır? Eyüp inançlıdır, kulluk görevini gereğiyle yerine getirir, kötülükten uzak durur ve Tanrı'nın sevilen kuludur. Tanrı ona varlık, mutlu bir evlilik ve on çocuk vermiştir. Ancak bir gün Şeytan, Tanrı'nın huzuruna gelip eğer Eyüp'ün her şeyini kendisinden alırsa Eyüp'ün Tanrı'yı yadsıyacağını, artık doğru ve dürüst bir kul olmayacağını söyler. Tanrı da Eyüp'ü bu konuda test etmek ister ve Şeytan'a Eyüp'ün, kendi canı hariç, her şeyini elinden almasını söyler. Bir anda her şey tersine döner: Koyunları, öküzleri, develeri, uşakları öldürülür; çocukları bir araya gelmiş yemek yerken çölden gelen sert bir rüzgarla ev başlarına yıkılır ve hepsi oracıkta ölür; kendisi kötü bir hastalığa yakalanır. Bütün bu felaketlere rağmen Eyüp inancını yitirmez ve kötülükten uzak durmaya devam eder. Eyüp başına gelen felaketlerin sebebinin ne olduğunu bilmiyordur, ama arkadaşları biliyor gibidir ve şöyle derler: “Tanrı'yı kızdıracak bir şey yapmış olmalısın, bir kötülük yapmış olmalısın. Günah işlemişsindir, çünkü Tanrı masum olanları bu şekilde cezalandırmaz.” Eyüp'ün arkadaşlarından en ufak bir merhamet duygusu gelmez. Evet, *büyük* bir acıdır Eyüp'ünki, ama Eyüp'ün arkadaşlarına göre Eyüp başına gelenleri *hak etmiş* olmalıdır; tabii benzer bir şey kendi başlarına gelmeyecektir, çünkü Eyüp her ne yapmışsa, hangi günahı işlemişse, arkadaşları *benzer şeyleri* yapmadıkları için başlarına bu felaketler gelmemiştir ve gelmeyecektir. Bütün bu “yanlış” yargı-

30 Martha Nussbaum, *Upheavals*, s. 306.

31 a.g.e., s. 312, 315.

larla Eyüp'ün arkadaşları bir zamanlar çok sevdikleri, evinde yiyip içtikleri, kendisinden yardım gördükleri arkadaşlarına merhametsiz davranmışlardır.

Bundan nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Merhamet duygumuzun olması için her zaman doğru yargılara sahip olmamız gerektiğini mi? Ama ya bir kişinin gerçekten de başına gelen felaketi hak ettiğini düşünüyorsak? Bir kimseye zarar vermiş birinin daha sonra benzer bir sebepten acı çektiğini gördüğümüzde merhametsiz mi olmalıyız? Nussbaum direkt böyle demiyor tabii, ama acının *büyüklüğü*, *hak edilmemişliği* ve *benzer olasılıkların* bir başkasına merhamet duymamız için yeterli ve gerekli sebepler olduğu iddiası kaçınılmaz olarak bizi bu çıkarımlara götürüyor.

Nussbaum'un analizi bu açıdan daha fazla problematize edilebilir, ama benim burada üzerinde durmak istediğim eleştiri şu: "Duygular değer yargıları tarafından biçimlenir" iddiası, her durumda yargıların duyguları öncelediği, yargılar ve duygular arasında tek yönlü bir neden-sonuç ilişkisi olduğu anlamına gelmektedir. Benim iddiam ise duygular ve yargılar arasında bir karşılıklık ilişkisi olabileceği, belli bir duygusal deneyimin yargıyı da etkileyebileceğidir. Muhtemelen, Aristoteles "duygular [*passions*] insanları, yargılarını değiştirecek şekilde etkiler,"³² dediğinde bundan bahsetmektedir.

Eyüp vakasında gördüğümüz gibi, Eyüp hakkında sahip olunan "yanlış" yargılar, hatta önyargı ya da varsayımlar arkadaşlarının Eyüp'e karşı merhametli olmamasını, hatta merhametsiz olmasını kolaylaştırmıştır. Peki ya yargıların askıya alındığı durumlarda nasıl bir tabloyla karşılaşırız? Böyle bir durumda maalesef işler daha bile kolaylaşabilir, ki Arendt'in analizini yaptığı Eichmann vakası böyle bir vakadır.

Arendt'in analizinde Eichmann'ın mahkemede âdeta konuşmaktan aciz olması, basmakalıp sözleri ve klişeleri tekrar etmekten öteye gidememesi Eichmann'ın düşünme yetisinden mahrum olmasıyla içkin bir biçimde ilişkilidir.³³ Eichmann, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" (1784) adlı denemesinde

32 Aristoteles, *Rhetoric*, 1378a19-21.

33 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Middlesex: Penguin, 1964, s. 49.

iddia ettiği gibi başka bir otoritenin –din, yönetici ya da bürokratik canavar– rehberliği olmadan kendi başına düşünebilme cesaretine sahip bir birey olmaktan yoksundur. Bu durum Eichmann'ın 8 Mayıs 1945'te Almanya'nın resmi olarak savaşı kaybettiğinin ilan edilmesiyle ilgili olarak yaptığı yorumda açıktır: "Lidersiz ve zor bir bireysel hayat yaşamam gerektiğini hissetmiştim [...] Kısacası, bilmediğim bir hayat beni bekliyordu."³⁴

Arendt'in Eichmann vakasında incelediği düşüncesizlik ya da düşünmeme hali öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, bireyin insanlığını, insan olma halini terk etmesi söz konusudur. Bu bürokrasi canavarının parçası olmuş *varlıklar* ahlaki alandan çıkmışlardır ya da hiç orada olmamışlardır âdeti. Düşünmenin yokluğundan dolayı öznenin kendisi tarafından üretilmeyen klişeleri, kodlanmış dili ve beylik lafları yineleme sayesinde kişi (Eichmann) kendisiyle Sokratik diyalog içinde olmayı bırakmıştır, ki bu hiçbir zaman kaybetmememiz gereken bir yetidir. Her daim kendimizle Sokratik diyalog içinde olmamız, kendimizi Öteki yerine koyabilme yetimizi geliştirmemizi sağlar. Bu diyalogun yokluğunda kişi başkalarına kolayca kayıtsız kalma noktasına gelebilir.

Eğer duygularla değer koyan yargılar arasında içkin bir ilişki varsa, Eichmann'ın yargıyı askıya alması, özellikle de ahlaki yargılar söz konusu olduğunda, aynı zamanda duyguların da (örneğin merhamet) askıya alınmasıyla sonuçlanmıştır. Arendt'in analizinde bu açık bir biçimde var zaten. Ama burada başka bir nokta daha var: Özellikle duyguların, hele ki merhamet duygusunun, askıya alınması Eichmann'ın kendi eylemlerini ya da *eylemelerini* sorgulamamasını daha da kolaylaştırmış olabilir. Sonuçta bu süreçte bu kadar başarılı olmasaydı, başka bir deyişle düşünme ve buna bağlı olarak da değer koyan yargılar tamamen askıya alınmasaydı, merhamet duygusuna da yer olabilirdi ve bu duygunun kendisi, Eichmann'ın eylemlerini (*eylemelerini*) sorgulamasında itici bir kuvvet görevi görebilirdi. Her ne kadar Eichmann vakasında bu sonuca ulaşmamız biraz zor olsa da en azından bazı durumlarda, bazı kişilerde bu mekanizmanın bu şekilde işleyebileceğini öne-

34 a.g.e., s. 32.

rebiliriz. Ya da bir şey hakkında zayıf bir kanıya ya da inanca sahip olan biri, yargıları/duyguları askıya almış ya da bir fanatizm seviyesine varmış şekilde bir inancı savunan birine oranla duyguların yaptırımına, harekete geçirici gücüne daha duyarlı olabilir. Merhamet sesini duyurabilir. Böyle bir karşılıklı ilişkisinde, iki aşamadan bahsedebiliriz:

1) Yargıların ve duyguların askıya alınması bir kayıtsızlık haline (*state*) sebep olabilir.

2) Ancak, eğer merhamet duygusu bir şekilde tetiklenirse, kişi Ötekinin acısını hissetme kapasitesini tekrar kazanabilirse, düşünme, inanç ve değerlerini tekrar bir değerlendirmeye ve buna bağlı olarak da eylemeye zorlanabilir.

Duygular kendi düşünce, inanç ve kanılarımızı tekrar bir değerlendirmeye almaya bizi zorlama konusunda bir güce sahip olabilirler. Muhtemelen bunun en açık örneğini aşta görebiliriz. Âşık olan birini düşünün: Bu kişi çevresindeki olayları ve kişileri daha olumlu ya da daha farklı bir biçimde algılayabilir. Nietzsche bu konuda şöyle der:

Bir kadın ya da harika bir fikir konusunda ateşli bir tutkuya kapılmış bir adamı düşünün: Dünya ona ne kadar da farklı olmuştur! Dönüp kendisine baktığında kendisine sanki körmüş gibi görünür, çevresindekileri dinlediğinde sadece boş, anlamsız sesler duyar; ama algıladığı her şeyi daha önce sanki hiç algılamamış gibi algılar.³⁵

Hoş, burada da yargılar askıya alınmıştır, hatta o zamana kadar edinilmiş bütün inançlar, kanılar, doğru zannettiğimiz şeyler de askıya alınmıştır; ama bir daha değerlendirilmek ve dünyayla, âşık olunanla kurulan ilişki aracılığıyla ya da sayesinde, tekrar, yeni bir ilişki kurmak üzere askıya alınmıştır. Steven Spielberg'ün *Schindler'in Listesi* (1993) filmindeki sahneyi düşünün: Kimi zaman sırf zevk için kamptaki Yahudileri kurşunlayan bir Nazi subayı, kendisine hizmetçi olarak seçtiği genç Yahudi kadına âşık olur. Normalde gayet kayıtsız ve soğuk davrandığı, hatta kimi zaman vurduğu kadına bir gün

35 Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 64.

yaklaşır, ona dokunur ve şöyle der: “Bu bir sıçanın yüzü mü?” En azından bir anlığına bir “Hayır!” duyma umudu oluşur seyircide; Nazi Almanyası döneminde yapılan bütün korkunçlukları ve Yahudilere karşı geliştirilmiş yargıları, inançları ve hatta “değerleri tekrar bir değerlendirmenin” başlangıcı olabilecek samimi bir “Hayır!” duymayı umarız. Ama maalesef cevap “Evet” tir: Nazi subayı bu cevabı sözle değil, genç kadına vurarak verir.

2. Dünya Savaşı’nın, Nazi Almanyası’nın zalimliklerini görmemiş olsa da dünyadaki savaşların ve kötülüklerin kökenini, karanlık, kör, hiçbir zaman doyurulamayan ve tatmin edilemeyen “yaşama istenci”nde gören Schopenhauer’un insanlığa ilişkin karamsar olması şaşırtıcı değildir aslında. Bu karamsarlık filozofa “Hiç doğmamak daha iyidir,” dahi dedirtmiştir. Ama mademki doğduk ve yaşıyoruz, o zaman en azından yegâne amacımız yaşamdaki acıyı daha fazla artırmamak olmalıdır. Bir umut vardır: merhamet. Schopenhauer’a göre bizdeki merhamet duygusunu keşfetmekle ve başkalarının acılarına duyarlı olma yetisini geliştirmekle yaşamdaki acıyı azaltmamız, en azından artırmamamız mümkündür. Nietzsche’nin merhamet eleştirisi ise bu duygunun bizi güçsüz kıldığı, bize zarar verdiği yönündeydi. Nietzsche’ye göre merhamet duygusu aslında kendi güçsüzlüğünü kabul etmeyen hınç insanının (*resentment*) ya da köle insanının kendi pasifliğine bulduğu isimdir. Hristiyan ahlakının savunucusu hınç insanı merhameti özgecil bir duygu olarak tanımlayarak, ona en yüksek ahlaki değer konumunu vermiştir; merhametin aslında bencil bir duygu olduğunu kabul edecek kadar kendiliğiyle yüzleşme gücü yoktur.³⁶

Hristiyan ahlakının –ve merhameti temele alan bütün ahlak anlayışlarının– bize vaat ettiği “şefkatli” dünyanın bir illüzyon mu olduğu sorusu Nietzsche’nin kendisinin de hayran olduğu Dostoyevski tarafından da sorulanmıştır. Dostoyevski’nin Mişkin’i (*Budala*) “başkası hakkında her şeyi

36 Nietzsche’ye göre her ne kadar Schopenhauer *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya’da* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) ahlaki aşkın bir Tanrı’nın kurallarında konumlandırmamız gerektiğini söyleyerek, Hristiyan ahlakını eleştirmiş olsa da ahlaki merhamette temellendirerek Hristiyan ahlakının bir yankısı olmaktan öteye geçememiştir.

bilmemizin mümkün olup olmadığını”, başka bir deyişle “başkasının zihninin bize ulaşılır olup olmadığını” sorgular. Bu sorunun cevabının olumlu olmasını ister, çünkü ötekine yardım etmek için ötekinin acısını yaşamak gerektiğini düşünür. Başkalarını sevmenin ve onlara yardım etmenin önkoşulunun onların acılarını doğru bir biçimde anlamak, idrak etmek olduğunu savunur. Ya da bizdeki merhamet duygusunu pratik eyleme dönüştürmek için insanları tanımak, hayattaki motivasyonlarını anlamak gereklidir. Ama başarısız olur. Mişkin. Başkalarının bilinci ve gerçekliği Mişkin’e ulaşılır değildir. Mişkin bilincin yalnızlığının kendilik ile öteki arasında aşılamaz bir duvar görevi gördüğü problemiyle yüzleşir. Gerçekten de böyle midir? Başkasının acısı bize ulaşılır değil midir?³⁷

Bu net bir biçimde “Evet” ya da “Hayır” olarak cevaplayabileceğimiz sorulardan değil aslında. Hepimizin farklı deneyimleri, inançları, geçmişi vardır. Ötekinin acısını tam olarak anlayamayabilirim, ama “tam” olarak anlamak ne demek ki? Bir anne, çocuğunu kaybeden başka bir annenin acısını anladığını düşünebilir; anne olmayan biri de bu acıyı anladığını düşünebilir, çünkü bir anne olmasa bile bir çocuğa sahip olmanın nasıl bir şey olduğunu bildiğini düşünebilir. Yaralı bir hayvanın da acısını anlayabiliriz ya da en azından anladığımızı düşünebiliriz. O an benim herhangi bir yerim yaralanmış olmasa da o yaranın nasıl bir acı verebileceğini hissedebilirim. Kimilerine göre bu tam da empatinin tanımı: “başka bir insanın deneyiminin tahayyülle yeniden kurgulanması.”³⁸ Empati, ama merhametten farklı: Başkasının acısını anlasam bile, onunla birlikte acı çekmeyebilirim sonuçta ya da buradaki anlama, başkasına yardım etmemle sonuçlanmayabilir. Empatinin bu tanımı göz önüne alındığında, empati merhamet duygusunun önkoşulu gibi gözükmemtedir: Başkasının acısının nasıl bir şey olduğunu hissetmeden, sonuçta onunla o acıyı yaşayamam (Mişkin). Solomon buna karşı çıkar: Empati bir anlamda karşındakinin duygularının yinelenmesi, kopyalanması demektir, ama bir kişi

37 Bkz. David E. Gamble, “Dostoyevsky and the Loneliness of Consciousness”, *Journal of Thought*, Cilt 21, Sayı 4, Kış 1986, ss. 80-90.

38 Martha Nussbaum, *Upheavals*, s. 302.

ötekinin duygusal durumunu tamamen yanlış anlamış olsa da o kişiye yine de merhamet hissedebilir. Tam da başkası kötü hissettiği için kötü hissetmemiz, dahası bu hissiyattan dolayı o kişiye yardım etme isteğimiz merhamet duygusundan kaynaklanır.³⁹ Solomon'un tanımında empati merhametin önkoşulu değildir. Belki de Mişkin'in hatası buydu: ötekinin acısını paylaşabilmek için, onun acısını öncelikle doğru bir biçimde anlaması gerektiği varsayımı.

Sonuç

Nietzsche'nin birçok konuda bize sistematik ve tutarlı bir felsefe sunmadığını biliyoruz; nitekim oluş felsefesi'nin savunucusu Nietzsche'nin böyle bir amacı da hiç olmamıştır. Ancak en azından merhamet konusunda başından sonuna kadar tutarlılık gösterir Nietzsche: Merhamet bizi güçsüz kılar. Merhametle kızgınlık arasında kavramsal ve nedensel bir ilişki olduğu konusunda Nietzsche'ye katılan Hunt haklı olabilir: Oliver Twist'e üzülmürüz, hatta kötü muamele gören bütün yetimlere üzülmürüz ve tam da bunun için Dickens'ın romanlarındaki kötü karakterlerin hepsine kızgınlık duyabiliriz. Nussbaum'un bir insanda merhamet duygusunun uyanması için yeterli ve gerekli sebeplerden biri olarak gördüğü "benzer olasılıklar" söz konusu olmasa da, örneğin artık yetim olma olasılığım olmasa da merhamet ve buna bağlı olarak kızgınlık duyguları tetiklenebilir. Ama bu kızgınlık illa da kötü sonuçlara mı sebep olur? Belki de merhamet ve kızgınlık duyguları bazı durumlarda bizi yapıcı bir eyleme geçirebilir. Muhtemelen Aristoteles de bunu kastetmişti: "Herkes kızabilir –bu kolay– ya da para verebilir ya da harcayabilir, ama bunu doğru insana, doğru ölçüde, doğru zamanda, doğru gerekçeyle ve doğru biçimde yapmak, işte bu, ne herkesin harcı ne de kolay bir iştir."⁴⁰

Nietzsche de haklı olabilir (en azından bazı durumlarda): Merhamet eden merhamet ettiği kişiye karşı bir üstünlük hissine kapılarak bu durumdan keyif alabilir, merhamet edilen ise kendisine merhamet duygusuyla yaklaşıp

39 Robert C. Solomon, *True to Our Feelings*, s. 64.

40 Aristotele, *The Nicomachean Ethics*, London: Penguin, 2004, Kitap II, 1109a.27.

kızgınlık duyabilir. Ama bu durumu bu şekilde genelleştirmek ne kadar doğru? Bunun her merhamet hissedende ve kendisine merhametle yaklaşılanda aynı mekanizmayla işlediği genellemesine varmak ne kadar doğru? Nietzsche'nin kendisi özcü (*essentialist*) bir kendilik idealini reddetmiş, onun yerine “oluş” (*becoming*) halinde olan kendilik anlayışını savunmuştur: Kendilik bir yaratım ve yorumlamadır; her daim gelişim ve dönüşüm içindedir. Ancak, merhamet konusunda Nietzsche doğalcı bir yaklaşım benimseyerek merhametin herkeste ve her zaman benzer bir mekanizmayla işlediğini söyler. Halbuki, yapılan yardım karşılığında ötekenden hiçbir şey beklenmeyen ya da ötekine karşı kendimizi üstün görmediğimiz durumlar olamaz mı?

Son olarak, Arapça kökenli “merhamet” (*marhama*) sözcüğünün etimolojisine baktığımızda ilginç bir şeyle karşılaşırız:⁴¹ *Rhm* kökünden gelen kelime, yine aynı kökenden gelen *rahimle* (ana rahmi, dölyatağı) ilişkilidir. *Rahima* “merhamet etti, kucakladı” anlamlarına gelmektedir. Bizler, “dünyaya atılmışlığımızda” tıpkı ana rahmindeki aciz ve korunmaya muhtaç bir varlık gibi şefkatle sınırsız sarmalanmak isteriz.

41 İbranice ve Süryanicede de aynı kökensel ilişkiyi görebiliriz.

Kaynakça

- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, Middlesex: Penguin, 1964.
- Aristoteles, *Rhetoric and Poetics*, New York: Random House, 1954.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, London: Penguin, 2004.
- Epictetus, *Enchiridion, Discourses and Selected Writings* içinde, çeviren ve derleyen Robert Dobbin, London: Penguin, 2008, ss. 219-245.
- Gamble, David E., "Dostoyevsky and the Loneliness of Consciousness", *Journal of Thought*, Cilt 21, Sayı 4, Kış 1986, ss. 80-90.
- Goldie, Peter, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hunt, Lester, "Martha Nussbaum on the Emotions", *Ethics*, Cilt 116, Sayı 3, Nisan 2006, ss. 552-577.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche and the Vicious Circle*, çeviren Daniel W. Smith, University of Chicago, 1997.
- James, William, "What is an Emotion?", *Mind*, Cilt 9, Sayı 34, 1884, ss. 189-190.
- Nietzsche, Friedrich, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, çeviren R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, Keith Ansell-Pearson (der.), çeviren Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, New York: Vintage, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Nussbaum, Martha, "Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism", *Nietzsche, Genealogy and Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals* içinde, Richard Schacht (der.), Berkeley: London: University of California Press, 1994.
- Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Sartre, Jean-Paul, *The Emotions: Outline of a Theory*, New York: Carol Publishing, 1993.
- Schachter, Stanley & Jerome E. Singer, "Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State", *Psychological Review*, Cilt 69, Sayı 5, Eylül 1962, ss. 379-399.
- Solomon, Robert C., *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Weberman, David, "Sartre, Emotions, and Wallowing", *American Philosophical Quarterly*, Cilt 33, Sayı 4, Ekim 1996, ss. 393-407.

Angst'in Başkalaşımı

Blumenberg'in Freud ve Heidegger'le Diyaloğu

DANILO MANCA*

Abstract: In this article, I examine the complex of feelings related to the German term "Angst." My starting point is Hans Blumenberg's anthropological and phenomenological analyses of this concept, from his unpublished *Habilitationsschrift* to one of his masterpieces: *Work on Myth*. In the first section, I demonstrate how Blumenberg integrates into his view Freud's and Heidegger's conceptions of angst. In the second, moving from Blumenberg's criticism of these two thinkers I discuss the relationship between fear and angst. In the third, I focus on differences and similarities between angst and anxiety, by interpreting the first as an existential feeling and the second as a mood. Finally, I consider the role that angst plays in the enhancement of human creativity.

Keywords: Angst, anxiety, fear, creativity, Hans Blumenberg, Sigmund Freud, Martin Heidegger

* Dr. Öğr. Üyesi, Pisa Üniversitesi, İtalya.

Phainomena'ya katkıda bulunmam konusunda beni davet ettiği ve yazımı çevirmeyi üstlendiği için Zeynep Talay Turner'a teşekkür ederim. Ayrıca, yazıları ve çalışmaları duygulanımsallık tartışmalarında bana oldukça ilginç bir bakış açısı kazandırmış olan Alessandra Fussi'ye teşekkürlerimi iletme isterim.

Bu makale 04.01.2021 ve 10.01.2021 tarihli hakem raporları ile kabul edilmiştir.

Bizden daha derin acılar,
yokluklar, eziklikler içinde yaşayanları
ne kadar anlayabiliriz?

Orhan Pamuk, *Kar*

Kız kardeşim Paola'ya

Giriş

Bu yazıda Almanca “Angst” teriminin kapsadığı ve kuşattığı karmaşık hisler [*feeling*] ağını inceleyeceğim. Bunu da Hans Blumenberg’in *Angst* üzerine geliştirdiği düşüncelerine odaklanarak yapacağım. *Angst* tartışması Blumenberg’in yayımlanmayan doktora tezi “Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls”ten, başlayıp *Work on Myth*’e kadar birçok yazısında karşımıza çıkmaktadır. Ancak son günlerde oldukça artan; duygular [*emotion*], ruh halleri [*mood*] ve duygulanımsallık [*affecivity*] çalışmalarında Blumenberg göz ardı edilmektedir. Halbuki Blumenberg’in analizinden başlamak *Angst* üzerine yapılan tartışmaların bazı sınırlarını aydınlatmaya yarayacaktır.

İngilizcede karşımıza çıkan duygu çalışmalarında Almanca *Angst* çoğunlukla *anxiety* [kaygı] olarak çevrilmektedir. *Anguish* [ıstırap] terimi ise çok nadir kullanılmakta ve bazı durumlarda, örneğin Kierkegaard’ın kullandığı anlamda, *Angst*’in teolojik anlamlarını belirtmek için tercih edilmektedir. *Angst* temelde bir ruh hali olarak kabul edilmektedir: [nesnesi] belirsiz bir hissiyat. Bu anlamda da korkudan farklıdır: Korku tam da belli bir nesnesi olduğu için bir duygu olarak tanımlanmaktadır. Blumenberg’in yaklaşımı, *Angst*’in bu biçimde tanımlanmasının fenomenin karmaşıklığını ne derece aydınlattığı sorusunu sormamıza olanak sağlar. Ben de bu yazıda Blumenberg’in antropolojik, psikanalitik ve fenomenolojik *Angst* tanımını ve yorumlamasını takip ederek, eski kavramların yeni kavramlara dönüşümünü mümkün kılan, görünürde zararsız işlemlerin tarihsel-felsefi anlamlarını irdeleyeceğim.

İlk bölümde Blumenberg'in, Freud'un ve Heidegger'in *Angst* terimlerini bir araya getirme girişimine bakacağız. İkinci bölümde Freud ve Heidegger'e eleştirel bir pozisyon alan Blumenberg'in *Angst* ve korku arasındaki ilişkiyi, üçüncü bölümde ise *Angst* ve kaygı arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığına değineceğim. Son bölümde ise Blumenberg'in neden insan yaratıcılığında *Angst*'a elzem bir işlev atfettiğini göreceğiz.

Egonun kendine-uyguladığı bir aşı deneyimi mi, yoksa kendini-açıklama deneyimi mi?

20. yüzyılda *Angst* ile ilgili iki farklı kavramsallaştırmanın olduğunu görüyoruz: Freud'un ve Heidegger'in kavramsallaştırmaları. Freud *Angst*'ı travmatik bir deneyime tepki olarak görür; bu tepki kişide nevrozun gelişmesini engellemeye yöneliktir. Heidegger ise *Angst*'ı kişinin kendi varoluş koşulunun bilincine varmasını sağlayan bir deneyim olarak tanımlar; bu anlamda *Angst* insana dair bir şeyi açığa çıkaran bir deneyimdir.

Freud'un 1884 ve 1895 yıllarındaki yazılarından itibaren ölümüne kadar yazdığı yazılarda *Angst* ile meşgul olduğunu görüyoruz. Ancak kendi kuramsallaştırmasında *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*'nin Ek'inde gördüğümüz bir kırılma noktası vardır. Bu bölümde Freud, Otto Rank'ın *The Trauma of Birth*'te geliştirdiği tezden o zamana kadar emin olduğunu söyler. Bu teze göre: "*Angst*'ın duygulanımı [*affect*] doğumda olan bir olayın sonucu ve doğumda deneyimlenen bu durumun tekrarıdır."¹ Freud, *Angst* durumlarının arkasındaki tehlikeyle daha fazla haşır neşir oldukça, o zamana kadar ikna olmuş olduğu tezi tekrar gözden geçirir. Bir yandan bir kişinin doğumda yaşadığı kaygıyı, kendi yaşamında başından geçen bir duygulanımsal [*affective*] durumun basit bir prototipine indirger; öte yandan ise bütün kaygı duygulanımlarının, libidonun egonun bir deneyimine dönüşümü olduğu fikrini tekrar revize eder. Bu son iddianın yerine Freud, egonun bu duygulanım üzerin-

1 Sigmund Freud, "Inhibitions, Symptoms and Anxiety", çeviren ve derleyen J. Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953-1974, cilt XX, s. 4315.

de kazandığı gücü keşfeder. Çünkü daha sonra iddia edeceği üzere kaygının kaynağının iki biçimi vardır: İlki “istemsizdir, otomatiktir (...) ve doğuma benzer bir tehlike durumu kendisini kurduğunda ortaya çıkar;”² ötekisi ise “bu tarz bir durum, ortaya çıkma konusunda sadece bir tehdit oluşturduğu an, bundan kaçınmak için ego tarafından üretilir.”³ İkincisinde “hastalığın tüm gücünden kaçmak için küçük bir atağa teslim olup bir tür aşı”⁴ uygulayarak, ego kendisini kaygıya tabi kılar. Başka bir deyişle, *Angst*, bir güdünün [*drive*] bastırılmasından doğan tehlikeye karşı, korunma amacıyla egonun kendi istikrarını ve düzenini bozan bir deneyime tepkisidir.

Heidegger’in *Angst* kuramının Freud’un kuramından çok farklı olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger *Angst*’ı, ifşa eden, açımlayan bir deneyim olarak tanımlar: Kendiliğin [*self*] içinde olduğu olağan durum *Angst* sayesinde kendiliğe ifşa edilir. Kişiyi, kendi gündelik deneyimini tanımlayan duygulanımsal durumunda tutmak ve korumak yerine, *Angst* kendiliğin tamamen kendisi olmasına engel olan bir koşulda yaşadığının bilincine varmasını sağlar. Freud’un “egonun kendi kendisine uyguladığı bir doz nevroz aşısı” metaforuyla açıkladığı gibi, kendiliği daha aşına olduğu durumda devam ettirme girişimi iddiasına karşılık Heidegger, *Angst*’ın kişiyi, kendisini yuvada hissetmediği bir duruma attığını, yuvarladığını söyler. Bu sayede, der Heidegger, *Angst*, *Dasein*’in gerçekten ne olduğunu ve dahası ne olması gerektiğini ifşa eder.

Heidegger’in teolojik *Angst* kavramsallaştırmasının kaynağını Kierkegaard’ın *The Concept of Angst*’ında ve ondan önce de Augustine ve Luther’in yazılarında görebiliriz, ki bu yaklaşım genelde *Angst* konusunda Darwin’in agresif davranış analizlerinden beslenen Freud’un tezine oldukça yabancısıdır.⁵

2 a.g.e.

3 a.g.e.

4 a.g.e.

5 Darwin’in öfke, kızgınlık ve saldırganlık ile korku, kaygı ve dehşetin birlikteliği analizi için bkz. Charles Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, London: Murray, 1890, s. 58 ve şu bölümler: IV, VII, X. *Angst* ile saldırgan davranışların bir aradalığı konusunda Freud’un ve Darwin’in benzer yaklaşımları için bkz. C.D. Spielberger, E.C. Reheiser, A.E. Owen ve S.J. Sydeman, “Measuring the Psychological Vital Signs of Anxiety, Anger, Depression, and Curiosity

Buna rağmen Blumenberg, Heidegger'in ve Freud'un *Angst* incelemelerini homojen bir perspektifte bir araya getirerek bu zıtlığı aşmaya çabalar.

Blumenberg'in en bilinen *Angst* incelemesine *Work on Myth*'in ilk bölümünde rastlıyoruz. Burada Blumenberg *Angst*'ı şöyle tanımlar: Prehistorik insanı karakterize eden, uyumlu dengeyle bir kırılma yaratan “saf bir belirsiz bekleyiş durumu.”⁶ *Angst*, insanın “kendi varoluş koşullarını neredeyse kontrol edemez hale geldiği” ve “daha da önemlisi bu kontrolden yoksun olduğuna inandığı”⁷ evreden durumsal bir sıçrama yapmasına sebep olur. Blumenberg bu ilksel [*primordial*] varoluşsal [*existential*] koşulu “gerçekliğin mutlaklığı” [*absolutism of reality*”]⁸ evresi olarak tanımlar. Bu evreden kopuşla insan, “kendisini kendi algısının genişletilmiş ufuk risklerine maruz bırakmak adına –ki bunlar aynı zamanda kendi algılanabilirliğinin de riskleridir– daha gizli ve uyum sağlanmış bir yaşam formunun koruyuculuğunu”⁹ terk etmiştir.

“Gerçekliğin mutlaklığı” ifadesiyle Blumenberg illa da tarihöncesi insansıların fiilen yaşadığı bir durumdan bahsetmemektedir. Blumenberg felsefenin (kuramsal bir tavır alan her türlü bilginin olduğu gibi) eski doğa durumuna hizmet eden bir ilksel durumu betimlemek zorunluluğuyla yüzleştiğini iddia eder. Bu disiplinler, bu sınır koşula bir mesafe alarak kendi bakış açılarını –ki bu, sınır koşulun aksidir– biçimlendirirler. Blumenberg'in antropolojik bakışının başlangıç noktası da Freud ve Heidegger'in *Angst* durumunu karakterize ettiğini iddia ettikleri belirsizlik gerilimi ve belirsizliğe maruz kalma yakla-

in Treatment Planning and Outcomes Assessment”, M.E. Maruish (ed.), *The Use of Psychological Testing for Treatment Planning and Outcomes Assessment* içinde, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2004, cilt 3, ss. 421-424. Ölümünden sonra yayımlanan *Theorie der Unbegreiflichkeit*'te (A. Haverkamp (der.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, s. 19) Blumenberg, rasyonelliğin doğrudan saldırgan davranışla ilişkili olduğunu söyler, ki bunu da “insanın yaşamındaki düşmanca durumları önleyici bir biçimde ele alma” kapasitesi olarak yorumlar.

6 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, çeviren R.M. Wallace, Cambridge MA: MIT Press, 1985, s. 4.

7

8 3 ve devamı.

9 a.g.e., s. 4.

şımlarıdır. *Angst* durumu içinde olan insan, bir taraftan deneyimlediği koşulu bir tehlikeye tepki olarak sunarak kendisini meşrulaştırmaya zorlanır; öte taraftan da bu belirsiz bekleyiş durumu sayesinde insan gerçekliğe tamamen tabi olduğu mevcut durumunu koruyamaz hale gelir; onun yerine kendisini yeni olası varoluş kiplerinin gerçekleşmesine [*actualization*] maruz bırakır.

Work on Myth'te Blumenberg, Freud'un karşı konulamaz tehlikeyle yüzleşen egonun acizliğini travmatik bir durumun temeli olarak betimlemesine açıkça göndermede bulunur. *Angst* duygusal [*emotional*] bir kuşatmadır, ki bu duygusal kuşatma aracılığıyla ego bir güçsüzlük/acizlik hissine tepki verme çabasına girer.¹⁰ Dahası, Ferenczi'yi¹¹ takip ederek Blumenberg denizden karaya olan filogenetik geçişle, doğumdaki ontogenetik arasındaki ilişkiyi vurgular. Tabii ki insan evrimindeki bu anların kaynağı kendini korumanın genetik içgüdüsünde bulunabilir, ancak bu anlar aynı zamanda insan türünün kendisini daha da güçlendirdiği bir kendini yapılandırmanın aşamalı hareketine de işaret eder.

Blumenberg'e göre *Angst* sadece travmanın sonucu değil, aynı zamanda kaynağıdır da. İnsan ilksel durumdan (ki sonradan bu durumu "gerçekliğin mutlaklığı" evresi olarak tanımlar) bir kopuş yaşayabilmektedir, çünkü tehlikeyi savma konusunda genetik bir içgüdüye sahiptir. Bu görüş Freud'un yas tutmayla *Angst* arasındaki ayrımı tanımlarken *Inibitions, Symptoms and Anxiety*'nin Ek'inde belirttiği bir gözlemlerle tutarlılık içerir: Yas, kayıp bir nesneye ilişkin bir acıya verilen tepkiyse; *Angst* bu kaybın yol açtığı tehlikeye bir tepkidir. Kayıp nesneye daimi bir mesafe alınmasını sağlayan yastan farklı olarak *Angst*, henüz yokluğu gerçekten ve tam olarak yaşanmamış nesnenin neden olabileceği tehlikenin farkındalığından kaynaklanır.¹² Freud'un bu ayrımını filogenetik terimlerle ifade edersek, Blumenberg'in kendi bakış açısını yakalarız: İnsan, kendi güvenliğinin kaybının, kendisi

10 a.g.e., s. 5.

11 Bkz. Sándor Ferenczi, *Thalassa. A Theory of Genitality*, çeviren H.A. Bunker, New York: W.W. Norton & Company, 1968, 44 ve devamı.

12 Krş. Sigmund Freud, "Inibitions, Symptoms and Anxiety", s. 4322.

hiçbir çıkışı olmayan travmatik bir duruma atmasından, yuvarlamasından kaçınır.

Blumenberg, *Work on Myth*'in ilk bölümüne Heidegger'in *Angst* kavram-sallaştırmasına doğrudan göndermede bulunmaz. Ancak *Work on Myth*'ten otuz sene önce yazdığı doktora tezinde, Heidegger ile uzun bir diyaloga girmiştir: Burada *Angst*, *Dasein*'in yaşadığı gündelik ufku [*horizon*] karakterize eden aşinalığı bozmaya sebep olan temel bir uyum [*attunement*] (*Stimmung*) olarak tanımlanmıştır.¹³ *Angst* kendiliğin, onun aracılığıyla bir kayıp riskine tepki verdiği bir tarz olarak anlaşılmalıdır, çünkü kendilikle ufku arasındaki ilişkiyi kesintiye uğratar. Kuramsal bir çerçeveden *Angst*, kendiliğin dünyayla olan ontolojik mesafesini ifşa eder.

Fenomenolojik bir dil benimseyerek şöyle diyebiliriz: Blumenberg, *Work on Myth*'in ilk bölümünde, kendiliğin, içinde yaşadığı gerçekliğe gitgide daha fazla mesafe alması sürecinin başlangıcını inceler. Kendilik, gerçekliğe daha dolambaçsız bir biçimde bağlı kalmasını sağlayan doğal tavır terk eder. Bunu da sembolik bir tavır almak adına yapar, ki bu tavrın kendisi daha sonra mitten bilimlere olan geçiş sayesinde başarılı bir biçimde kuramsal tavra evrilecektir.¹⁴ *Angst* bu süreçte belirleyici bir rol oynar, çünkü özelliklerinden birisi de insan varlığının dünyada-olmaklığının [*being-into-the-world*] farkına varmasını sağlamaktır. İnsan varlığı kendisine aşına bir ufka sahip olduğunun farkına varınca, bu farkındalığın henüz gerçekleşmediği dönemdeki gibi yaşayamaz artık. Kendisini yuvada hissettiği yer artık bilinmeyen, aşına olunmayan bir yere dönüşmüştür. Ancak Blumenberg insan türünün bir strateji olarak dünyaya mesafe almasıyla kendisini sadece korumadığını, onu aynı zamanda kendi evriminde daha üst bir evreye taşıdığını iletir.

13 Krş. Hans Blumenberg, "Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls", yayımlanmamış doktora tezi, Kiel Üniversitesi, 1950, ss. 192-198 ve Martin Heidegger, *Being and Time*, çeviren J. Stambaugh, Albany: SUNY, 1996, § 40.

14 Blumenberg'in mit ile bilim ilişkisi araştırması için bkz. A. Nicholls, *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*, New York: Routledge, 2014.

Angst'in rasyonalize edilmesi olarak korku

Blumenberg'e göre *Angst* mevcut durumu bozar, aynı zamanda da yaşamının yeni olası yollarını açar; ancak *Angst*'ı karakterize eden alarm durumu daimi bir biçimde sürdürülemez. Onun için de *Angst*'in rasyonelleştirilerek korkuya dönüştürülmesi gereklidir.

Blumenberg korkuyu biyotop [*biotope*] değişiminden önce halihazırda tarihöncesi insanın deneyimlediği koruyucu bir duygu olarak tanımlar. Sonuçta korkunun kaynağı hayatta kalma içgüdüsüdür: Eğer bir hayvan insanı tehdit ederse, insanın savunma mekanizması kaçmasına neden olur.

Work on Myth'te Blumenberg, Kurt Goldstein'in düşüncesini takip eder: "*Angst* hem insan tarihinde hem de bireysel düzeyde tekrar ve tekrar rasyonalize edilerek korkuya dönüştürülmelidir."¹⁵ Bu, öncelikle "deneyim ve bilgi yoluyla değil, onun yerine aşına olunanın aşına olunmayanla, açıklanabilenin açıklanamayanla, isimlendirilebilenin isimlendirilemeyenle yer değiştirmesi sonucu olur."¹⁶ Başka bir deyişle, insan varlığının uzun süreler alarm durumunda kalmasının zorluğu belirli bir tehdit aramasına sebep olmuş ve bu şekilde de aşına olunmayan ve gizemli olandan kaynaklanan *Angst*'in, isimlendirilebilen tanıdık bir nesneyle yer değiştirmesine yol vermiştir.

Zum Problem der Angst'in¹⁷ son bölümünde Goldstein, Freud'un *Inhibition, Symptom and Angst*'ta vurguladığı ayrıma göndermede bulunur: "*Angst*'in beklentiyle belli bir ilişkisi vardır: *Angst* bir şey hakkındadır."¹⁸ Ancak "*belirsizlik ve nesnenin yokluğu söz konusudur*,"¹⁹ onun için gündelik dilde "eğer bir nesne bulunmuşsa *Angst* yerine 'korku' deriz."²⁰ Goldstein korkuyu uyandırmak

15 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, s.

16 a.g.e.

17 Kurt Goldstein, "Zum Problem der Angst", K. Goldstein, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften* içinde, A. Gurwitsch, E.M. Goldstein Haudek ve W.E. Haudek (der.), The Hague: Nijhoff, 1971, ss. 231-262.

18 Sigmund Freud, "Inhibition, Symptom and Angst", s. 4317.

19 a.g.e.

20 a.g.e.

için *Angst*'in deneyimlenebileceği olasılığını öne sürerek bu düşünceyi radikalleştirir. Aslında korkuyu uyandıran şey bizi tehdit eden nesne nin kendisi değil, esas önemlisi *Angst*'in panik atak şeklinde ortaya çıkabileceğidir.²¹ Bu da neden bilincin *Angst*'ı en orijinal formunda yaşamak yerine, düzenli olarak kendisini tehdit eden belirli bir nesne aradığını açıklar. Kişinin ona karşı kendisini koruyabileceği spesifik bir nesneye yönelmesi, sebepleri belirsiz bir hisle uğraşmasından daha kolaydır.

Freud'a göre korku insan zihninde çözülmemiş bir problemin izidir; aslında kişinin bastırıldığı dürtü farklı biçimlerde hayat boyu geri gelir ve kendini nevroz ve fobiler olarak pekiştirir.²² Bundan dolayı psikanalizin görevi, hastanın çözülmemiş problemiyle yüzleşmesini sağlamak için *Angst*'in rasyonelleştirilerek korkuya dönüştürülmesini ifşa etmektir. Blumenberg ise buna farklı bakar: *Angst* üzerine çalışan biri illa da *Angst*'in orijinal formunda maskesini düşürmeye çabalamamalıdır; onun yerine *Angst*'in başkalaşımalarını araştırmalıdır.

Blumenberg, Freud'un *Angst*'in insanın yakın tarihinde patolojik bir problem haline geldiği iddiasını eleştirir. Blumenberg'e göre *Angst* başından beri kaçınılmaz olarak patolojiktir. Ayrıca, "tehlikenin büyüklüğünün önceden tanımlanmadığı ayrılma ve geçiş durumlarındaki biyolojik işlevine rağmen, *Angst* hiçbir zaman gerçekçi değildir."²² Başka bir deyişle, *Angst* gerçek sayılabilecek bir tehdit tarafından belirlenmemiştir, onun yerine kişinin bir düzensizliğe doğru ve etkili bir biçimde tepki vermesine engel olan bir pekiştirme davranışıyla ortaya çıkar:

Freud'un tehlikeyle kurulan, bekleliğe özgü ilişkinin sonucu olarak *Angst*'in nevroitik hale gelmesi fikrinden yeni bir şey öğrenmiyoruz. [...] *Angst* ile ya da *Angst* durumunda tepki veren biri hayal edilmiş 'otoriteler' [*Instanzen*] ileri sürme mekanizmasını kaybetmiştir.²³

21 Bkz. Kurt Goldstein, "Zum Problem der Angst", ss. 259-260.

22 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, s.

23 a.g.e.

Buna göre, *Angst*'in korkuya dönüşümü, bu sayede *animal symbolicus* tavrının alındığı bir sürece aittir. Bir şey ortaya çıktığı zaman, mevcut olmayan bir şeyi, yön değiştiren, bir şeyi anımsatan, teskin eden ya da güç tüketen bir eylem nesnesi haline getirmek için böyle bir dönüşüm uygulanır. Eğer bu olmasaydı sonuç Blumenberg'in "aşırı tepki" dediği şey olurdu. Aşırı tepki "metaforları anlayamayan insanların kendilerini teslim ettiği"²⁴ bir şeydir ve toplum yaşamı için tehlikelidir. Hatta bu "her şeye kendileri karar vermek isteyen ya da her kararda yer almak isteyenlerin desteklediği bir aciliyetin katı bir realizmine yol açar."²⁵ Aşırı tepki bireyin bir toplumda yaşama kapasitesini tartışmaya açar ve onu içkin bir tehditle yüzleşmeye iter. *Angst*'in korkuya dönüşümü "yaşama sanatı"nın bir sonucudur; başka bir deyişle, "kişinin kendisiyle ilgilenmesi yetisidir" ve "insanın kategorilerle düzenlemiş ve özel olarak kendisi için olan 'uygunluklarda' algılayabileceği bir çevrenin olmadığı gerçeğiyle baş etme becerisidir."²⁶

Filozofun ya da genel olarak bilim insanının görevinin *Angst* fenomeninin kaynağını araştırmak olduğu düşünülürse, Blumenberg'in "hakikatin mutlaklığı" ("the absolutism of truth") olarak tanımladığı tavır benimsenir. Bu ifade Blumenberg'in *Nachlass*'ında²⁷ bulunan bir denemesinde görülebilir. Bu denemede Blumenberg, Freud'un o ünlü *Moses and Monotheism* yazısını eleştirir. Metinde Freud, Musa'nın Mısırlı firavun soyundan geldiği ve Yahudiler tarafından öldürüldüğü hipotezini savunur. Bu bağlamda da Yahudilik, öldürme eyleminden sonra Yahudilerin düzenlediği suç ritüellerinden doğmuştur. Blumenberg metin 1939'da yayımlandığında Freud'un "Hitler'in gücünün ve zulmettiği insanların perişanlığının doruğa ulaştığı noktada, bu metnin basılmasını meşrulaştıran güdünün hakikatin mutlak-

24 a.g.e., s. 7.

25 a.g.e.

26 a.g.e.

27 Hans Blumenberg, *Rigorism of Truth. "Moses the Egyptian" and Other Writings on Freud and Arendt*, A. Meyer (der.), çeviren J.P. Kroll, Ithaca: Cornell University Press, 2018.

lığından başka bir şey olmadığını²⁸ iddia eder. Blumenberg, Freud'un *Moses and Monotheism*'ine atfettiği hakikatin sertliğini ["rigorism of truth"] Arendt'in *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*'ına²⁹ da atfeder: "Freud nasıl kendi insanlarından Musa'yı aldıysa, Hannah Arendt de İsrail devletinden Adolf Eichmann'ı almıştır."³⁰ Bazı devletler, der Blumenberg, kendi düşmanları tarafından kurulur. Eichmann bir toplumun kendi kimliğini tanımladığı kahramana karşılık "olumsuz kahraman" olarak tanımlanmalıydı; halbuki mitleri rasyonelleştirerek ya da metaforları açıklayarak, Blumenberg'in "hakikatin mutlaklığı ya da katılığı" dediği tavır suçu besler: *Angst*'in patolojik bir yozlaşması. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bunu yaparak Blumenberg'in hem Freud'taki hem de Arendt'teki felsefi etkinlikleri gün yüzüne çıkarma girişiminde bulunmasıdır. Freud'un mitin orijinal hakikatini keşfetme girişimi ve Arendt'in kötülüğün sıradanlığını ifşa etme çabası aynı tavidan kaynaklanmaktadır. Bunun önemli bir sonucu, *Angst*'in parçalayabileceği "gerçekliğin mutlaklığı"nın, "hakikatin mutlaklığı"ndan kaynaklanmasıdır. Bu bakış açısından hareket ederek birçok düşünür şeylerin orijinal hakikatini, gerçekliğin insan eylemlerini yönettiği bir evrede araya-bilirlerdi. Aslında mitler, metaforlar ve imgesellikler dünyayı doğal olmayan bir biçimde insanlaştırmamışlardır. Bu düşünürlerin tezlerine karşıt olarak Blumenberg, *Angst*'in korkuya dönüşmesini savunurken, bunun bir bozulma ya da kayıp olarak yorumlanmaması gerektiğini iddia eder; onun yerine insan varlığının antropojenik süreciyle uyumlu olan doğaçlama bir başkalaşım olduğunu savunur.

Başka bir başyapıt olan *The Legitimacy of the Modern Age*'te (1966; 1976) Blumenberg, *Moses and Monotheism*'den başka bir pasaj alıntılar. Freud'a göre "unutulmadan dönen her parça kendisine özgü bir kuvvetle kendisini gösterir, kitle içindeki insanlar üzerinde başka bir şeyle kıyaslanamayacak kadar güçlü

28 a.g.e.

29 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, London: Penguin Classics, 2006.

30 Hans Blumenberg, *Rigorism of Truth*.

bir etki yapar ve karşı konulamaz bir hakikat iddiası ileri sürer.”³¹ Musa’nın öldürülmesinden doğan suçluluk hissi zamanla bütün Akdeniz insanına “donuk bir sıkıntı” olarak yayılacaktı.³² Blumenberg, Freud’un şimdiki zamana borçlu bir geçmiş anlayışında, Husserl’in modernitenin kurucularının orijinal niyetlerini kavramada geriye yönelik yapılan araştırma fikrine (*Rückfrage*) ve Heidegger’in *Dasein*’in kendi olanaklılıkları karşısındaki suç iddiasına benzer bir şey görür. Bu bakış açısından, düşünürün rasyonel dürüstlüğü, suçu yenileyerek şimdiki serbest bırakmaktır. Aslında “Die ontologische Distanz”ta Blumenberg, Heidegger’in *Angst*’in zayıflayarak korkuya gerilemesinin otantik olmayan bir yaşama tarzına şahitlik ettiği fikrini bu biçimde yorumlamıştı bile.

Heidegger’in düşüncesinde korkunun kaynağı her zaman dünyada karşılaşılan bir şeyden gelen tehdittir ve “kişinin *Angst* hissettiği şey dünyada-olma” dır.³³ Korku duyan biri dünyada kendisini tehdit eden şeyden kaçmak ister. Buna karşılık, *Angst* hisseden biri dünyada olan bir şeye sığınmak arzusuyla gerçek ruh halini saklamaya uğraşır. *Angst*’ta tehdit eden şu veya bu şeyle karşılaşmayız; onun yerine *Angst*’in belirsizliğini belirli bir nesne karşısında korkuya dönüştürerek, o şeye, kendi hissiyatımızı başka yöne çevirme rolünü biz veririz. Bu yüzden de korku bizi tehdit eden şeyden bir kaçış içerse de bizi içinde yaşadığımız koşuldan özgür kılma yetisi yoktur; onun yerine gündelik hayatta kolaylıkla aldığımız tavrı güçlendirir.

Heidegger, *Angst*’in yönelimsel nesnesinin *Dasein*’i karakterize eden varoluşsal dünyada-olma koşulu olduğu düşüncesini korur, çünkü “dünya eksiksiz bir anlamsızlık niteliğine sahiptir.”³⁴ Ancak, Heidegger birkaç satır aşağıda, “*Angst olduğu haliyle dünya hakkındadır*,”³⁵ diye iddia eder. Belli ki Heidegger

31 Sigmund Freud, “Moses and Monotheism”, J. Strachey (der.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, cilt XXIII, 2011, s. 4909, alıntı Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age* içinde, çeviren R.M. Wallace, Cambridge MA: MIT Press 1985, s. 177.

32 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, s. 118.

33 Martin Heidegger, *Being and Time*, § 40, s. 174.

34 a.g.e.

35 a.g.e., s. 175.

dünyanın iki farklı mefhumundan bahsediyor. İlk alıntıda Heidegger dünya ile “elde olan şeylerin bütünlüğü”nü [“the totality of things at hand”] kastediyor; ikincisinde ise dünya, içinde yaşadığımız ufkun kendisidir. *Angst*'ta, “elde-olan-şeylerin-bütünlüğü” olarak anlaşılan dünya, anlamsız hale gelir; ufuk olan dünyanınsa tehditkâr olma özelliği vardır. Korkuda ise kendiliği tehdit eden dünyadaki belli bir nesnedir.

Kendisi hakkında ve kendisi için *Angst* hissedilen unsur, birbiriyle örtüşür. Çünkü kişi *Angst*'ta tehdidi varoluşsal dünyada-olma koşulunda görür. Hatta tehdidin geldiği kaynak yine ufkun yapısından gelir. Ancak, Blumenberg korkunun kaynağının izinin sürülemeyeceğini iddia eder. *Angst*'ın korku biçiminde “zayıflaması” (*Depotenzierung*) dünyanın “nesneleştirilmesi”ne (*Vergegenständlichung*)³⁶ yol açar. Böylece dünya korkuda “elde olan şeylerin bütünlüğü” ile betimlenir. Bu nedenle korkunun neden olduğu dünyada olma tarzı tematize edilemez. Heidegger'e göre *Angst*'ı korkuya dönüştüren mekanizma yıkılmalıdır; Blumenberg ise böyle bir mekanizmanın insanlık tarihinin temel bir fenomeni olarak incelenmesi gerektiğini düşünür.

Blumenberg'e göre *Angst*, Blumenberg'in kendi ontolojik mesafe fikrinin varsaydığı diyalektiği gün ışığına çıkarır. *Angst* bir taraftan mesafe yaratarak, kendiliği, dünya ufkuna tamamen sadık kılan yakınlıktan koparır; öte taraftan da nesneleştirme sürecini harekete geçirir, ki bu süreçte kendilik, şeylere bir anlam verme kapasitesi yoluyla, kendi dünyasına yeni bir tutunma biçimi arar. Dördüncü bölümde bunu daha fazla açacağım, ama şimdilik şöyle özetleyeyim: Blumenberg, Heidegger'in tersine, bu diyalektik süreci aşmaya kalkmaz, sadece onu açılar. “*Angst*'ın korku formu olarak zayıflaması, ontolojik bir alanın yaratımıyla ilişkili bütün fenomenlerin (bir tavır özgürlüğü ve bilimsel yöntemler de dahil) köklendiği saf odayı yeniden canlandırır.”³⁷ Başka bir deyişle, herhangi bir bilgi türü ya da insan davranışı *Angst*'ın korkuya rasyonalize edilmesinde temellenir.

36 Hans Blumenberg, “Die ontologische Distanz”, s. 200.

37 a.g.e., s. 199.

Angst'tan kaygıya

Bu bölümde, Blumenberg'in *Angst* konusundaki güncel tartışmaya olan katkısını değerlendirmek istiyorum. Yukarıda belirttiğim üzere, genel eğilim *Angst*'i *anxiety* [kaygı] olarak çevirmek ve böylelikle onu kaygıyla özdeşleştirmek, bunu yaparken de *anguish* [ıstırap], *Angst*'in günümüzde eski moda sayılan spekülative kavramsallaştırmalarından dolayı ayrı tutmaktır. Ancak, Blumenberg dilsel bir çevirinin genelde paradigmanın başkalaşımını gizlediğini öğretir bize. Bu yazıdaki amacımı takip etme adına, *Angst*'i İngilizce yazılarında "anxiety" olarak çeviren ilk düşünürlerden Kurt Goldstein ile başlayacağım.

"Zum Problem der Angst"ta Goldstein, Freud'a, *Angst*'in travma deneyiminin kendisi olmak yerine, onun etkisi olduğu konusunda ikna olmasından dolayı serzenişte bulunur. Goldstein *Angst*'in bir şok deneyimi olduğunu düşünür. *Angst*'a verilen tepki ise her zaman yıkıcı ve patolojiktir.³⁸ *On emotions: Considerations from the organismic point of view*'de Goldstein, Sartre'in duygular kuramında yaptığı bir ayrımı takip ederek kaygıyı korkudan ayırır.

Goldstein, Sartre'a katılır: "Doğru bir biçimde baş edilmesi çok zor olan bir durumla karşılaşan birey, başka bir 'dünya'ya geçiş yapar ve kaygı içindeki birey daha az bir varoluşla, daha az bir mevcudiyetle yaşar."³⁹ Goldstein bunu *Angst*'in "bir büzülme davranışı" ya da "içinde insan varlığının potansiyel aktivitelerinin artık gerçekleştirilemediği bir varoluş derecesi" olarak tanımlar. Ancak Goldstein, Sartre'ın bir taraftan duyguları bir amaca yönelik olarak tanımladığını, öte taraftan ise duyguların "etkili olmadıklarını" iddia ettiğini söyler.⁴⁰ Bu kendisine çelişkili gelir; çünkü etkililik ve bir amaca yönelik olma bir arada bulunur:

Bizim yaptığımız gibi kaygının bir amaca yönelik olduğu inkâr edilirse, etkili olmaması da anlaşılır bir şeydir. Bir amaca yönelik olan diğer

38 Kurt Goldstein, "Zum Problem der Angst", s. 261.

39 Kurt Goldstein, "On emotions: Considerations from the Organismic Point of View", *Selected Papers/Ausgewählte Schriften* içinde, s. 433. Bkz. Jean-Paul Sartre, *The Emotions. Outline of a Theory*, çeviren B. Frechtman, New York: Carol Publishing Group, 1993, s. 60.

40 Jean-Paul Sartre, *The Emotions*, s. 60.

duygular da etkilidir. Örneğin, korku. Korkuda kişinin doğal “dünyası” yok olmaz; bazı değişikliklere uğrasa da temel olarak korunur. *Kaygıda davranış, duygunun öteki koşulları altında olduğu seviyede değildir*. Bu koşulu duygu olarak adlandırmayıp felaketin içsel bir deneyimi olarak belirlersek, karışıklık ortadan kalkabilir!⁴¹

Goldstein korkuyu davranış için olumlu değeri olan gerçek bir duygu olarak görür. Kaygı ise verili koşullarda kişinin kendini gerçekleştirmesine hiçbir biçimde izin vermez. Kaygı sadece şok, dağılma ve çökme yaratır.

Bu şekilde Goldstein korkuyu kaygıdan (*Angst*) ayıran bir geleneği kurar: İlki bir duygudur; ikincisi ise bir ruh hali. Birçok unsur bu sonucu sağlamlaştırır, ama Blumenberg'in yaklaşımı, duygular ve ruh halleri arasındaki kesin ve net ayrımı kabul etmek yerine, aralarındaki karmaşık ilişkinin üzerine yoğunlaşmamıza olanak sağlar.

Work on Myth'te Blumenberg, *Angst*'ı şöyle tanımlar: “bilincin bir nesne olmadan yönelimselliği.”⁴² Ruh hallerine benzer şekilde ve duygulardan farklı olarak *Angst*'in belli bir nesnesi yoktur; ama belirsiz ve beklenen bir eğilim söz konusudur. Heidegger ve Sartre'ı takip ederek, buna itiraz edebiliriz: Eğer “belli bir nesne”den kastımız, dünya *içindeki* şeyler ise, *Angst*'in aslında nesnesi yoktur. Ancak bu, *Angst*'in, kendi spesifik, başka bir deyişle başka hiçbir hisle, ruh haliyle ya da duyguyla paylaşmadığı bir nesnesi olmadığı anlamına gelmez. Her bir duygu kişinin dünyayla nasıl ilişkileneceği üzerinde etki sahibidir, bunun için de dünya rastlantısal olarak her duygunun nesnesidir. Ancak, sadece *Angst* dünyayı doğrudan nesne olarak tematize etme yetisine sahiptir.

Blumenberg insan deneyimi ufkunun *Angst*'in spesifik nesnesi olduğu konusunda Heidegger'e katılır. Ancak bu iddia Blumenberg'in *Angst*'in yönelimselliğinin belli bir nesneye olmayabileceğini savunmasına engel olmaz. Goldstein'dan farklı olarak Blumenberg *Angst*'ı herhangi bir amaçsallıktan yoksun bir felaket deneyimi olarak görmez. Onun yerine Blumenberg'e göre

41 Kurt Goldstein, *On emotions*, s. 434.

42 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, s. 4.

Angst'ın insanın adapte olma kapasitesine ilişkin durumsal sıçramayı gerçekleştirmeye yetisi vardır. Goldstein'a göre *Angst* travmanın felaket getiren deneyimidir; Blumenberg'e göre ise kişinin verili durumdan kopmasına izin veren bir deneyimdir. *Angst* içsel bir felaketi dışsallaştırmak yerine, yaşamı değiştirme gereksinimini canlandırır.

Önceki bölümlerde bahsettiğimiz üzere, *Angst* kendilikle dünya arasındaki ilişkiyi parçalar ("gerçekliğin mutlaklığı"). Bunu da içinde yaşadığımız ufkun bir tehlike kaynağına dönüştürerek yapar. Fenomenolojik terimlerle ifade edersek: *Angst*'ta *Heimwelt* ve *Fernwelt* arasındaki fark parçalanır. *Heimwelt* ufkun aşına olduğumuz kısımdır, bunun için de deneyimlendiğinde bizi yuvada hissettirir. *Fernwelt* ise ufkumuzun çerçevesini çizen, belirsiz ve sezilen kısımdır, bunun için de onu henüz bilmiyoruzdur. *Fernwelt* birden *Heimwelt*'i içine aldığı anda *Angst* ortaya çıkar ve normalde aşına olduğumuz şey, tehditkâr bir şeye dönüşür.

Sonuç olarak, Blumenberg *Angst*'a belli bir yönelimsellik biçimi atfetmektedir. Genelde ruh hallerinin genel ve dağınık bir yönelimselliği olduğu iddia edilir.⁴³ *Angst*'ta ise yönelimselliğin en açık seçik biçimiyle karşı karşıyayız. Ölümünden sonra yayımlanan *Die Beschreibung des Menschen*'te Blumenberg, "bir kendini düzenleme ve kendini sabitleme sisteminden (*ein System der Selbststabilisierung und Selbstregulierung*)"⁴⁴ bahsederek, bu yönelimselliğin

43 Bkz. Aaron Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, Cambridge (MA): The MIT Press, 2000, ss. 79-89. *The Emotions. A Philosophical Introduction*'da J.A. Deonna ve F. Teroni "ruh halleri fenomenolojisi"nden her türlü yönelimselliği çıkarma eğilimindedirler (özellikle bkz. s. 4, 105 ve 106). Buna karşılık Goldie, ruh hallerinin yönelimsellikten yoksun olduğunu açıkça iddia etmesine rağmen, aynı zamanda duygulanımsallık bu iki bileşeni arasındaki ayrımın "bir derece meselesi" olduğunu kabul eder ve bir ruh halinin "sıvıya düşen bir nesnenin etrafında kristallerin oluşması gibi daha spesifik nesneye odaklanarak bir duyguya dönüşebileceği" fikrinde ve "bir duygunun bir ruh haline dönüşmesinin –korkunun kaygıya dönüşmesi– daha ziyade dumanın atmosfere yayılması ve geride dünyadaki her türden nesnenin görüldüğü bir pus bırakması gibi" olduğu konusunda ısrar eder (P. Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2000, s. 18). Ayrıca bkz. A. Fussi, "Introduzione" ("Il problema delle emozioni"), A. Fussi V. Fiorino (der.), *E. iozioni, corpi, conflitto*, Pisa: Edizioni ETS, 2016, ss.

44 Hans Blumenberg, *Die Beschreibung des Menschen*, M. Sommer (der.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006, s. 76 (İngilizce çeviri yazara ait).

antropolojik bir yorumunu yapar. *Angst*'ın neden olduğu tepkinin etkisiz olduğunu iddia edemeyiz. Onun yerine *Angst* kişinin, kendi aşına ufkunu genişleterek kendisini korumasını sağlar:

Kişinin “ufku”, kendisinden bütün tanımlanmamış şeylerin ortaya çıkışına hazırlanmak zorunda olduğu yönler toplamı değildir; aynı zamanda olasılıklar beklentisinin ve onlara doğru uzanmanın yönlendirildiği yönler toplamıdır. Engelleme, varsayımla (*Präumption*) eşleştirilir. Ufku yaratıcı ve arzulu bir biçimde dolduran şey hayatta kalmanın ana meselesine uzanmadığı sürece realizmden yoksun olabilir.⁴⁵

Ufkun başkalaşımı/dönüşümü ilk belirsiz alarm durumunun, belli bir nesne karşısında korkuya rasyonalize edilmesidir. Bilinç bir *Angst* durumundayken bir tehlike olasılığı gördüğünde, yaşama sanatı devreye girer ve bilincin, kendisini tehlikede hissettiren belirsizliği adlandırma stratejisini geliştirmesini sağlar. İşte bu sayede *Angst* hayal gücünü ve arzuyu besler ve mitler ya da felsefi kuramlar gibi sembolik biçimler üretmesine katkıda bulunur. Bu sayede *Angst* gerçekliğin mutlaklığını “imgelerin mutlaklığı”na dönüştürür.⁴⁶ Bu süreç, bilinmeyenin aşına olunana dönüştürülmesini sağlar. “Bir isim aracılığıyla tanımlanabilir hale gelen, metafor aracılığıyla kendi alışılmamışlığından kurtarılır ve hikayeler anlatılarak, kendi anlamı açısından, ulaşılır hale getirilir.”⁴⁷ Blumenberg, Goldstein’in *Angst*’ın bir etkinliği olmadığı iddiasını reddeder. Blumenberg’e göre *Angst*, biyotop değişiminin bile kökeninde olan bir tepkiyi harekete geçirir. *Angst*, tamamen doğaya ve sadece uyaran-tepki modeline bağlı olan ideal bir yaşamı parçalar. Metaforlar aracılığıyla deneyimin karmaşıklığıyla yüzleşen bir yaşam biçiminin temelini kurar. Dahası, insanın ufkunun boşluklarını doldurur.

Bana göre Goldstein bir ruh halinin, temelde kendisini bir duyguya dönüştürme eğilimi olduğunu kavrayamamıştır. *Angst*’ın etkin tepkisi, korkuya dö-

45 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, s. 7.

46 a.g.e., s. 8.

47 a.g.e., s. 6.

nüşümüdür. Bu ne demektir? *Angst* açıkça ifade edilen bir ruh hali olarak kabul edilebilir mi? Orijinal anlamını yitirmeden İngilizce *anxiety*'ye çevrilebilir mi?

Work on Myth'te Blumenberg, Wilhelm Wundt'un *Völkerpsychologie*'de verdiği mit tanımına göndermede bulunur: "Mit, fikre ve eyleme dönüştürülmüş duygulanımdır."⁴⁸ Eğer Blumenberg bu tanıma tamamen katılsaydı, kendi aldığı pozisyon Freud'un erken dönem yazılarındaki pozisyonuyla örtüşürdü: *Angst* "dönüştürülmüş libido"dur. Blumenberg ise duygulanımı "gerçekliğin mutlaklığına karşı çalışan kısmi eylemleri birleştiren kapsayıcı parantez (*Klammer*)" olarak tanımlar.⁴⁹ Muhtemelen burada Blumenberg *Angst*'in, fenomenolojik indirgemenin ilksel ve naif bir biçimi olarak görülmesi gerektiğini söylemektedir. Aslında, dünyayla kendilik arasındaki mesafeyi işaretlemek için, bağlanabilen bir dizi eylem aracılığıyla (zamana yayılmış eylemler) bireyi kendi mükemmel gerçekliğe-bağlılığından azat eder. Bu duygulanımsallığın içsel alanını sadece uyaran-tepki sistemine dayalı dışsal yaşamdan ayırmamıza izin verecektir. Aslında Blumenberg indirgemenin antropolojik bir tanımını geliştirir. Ona göre, indirgeme insan varlığının kuramsal tavrıla kendisini sınırlandırmasıdır. Böylece duygulanımı şöyle tanımlar Blumenberg: "İnsanın ortaya çıkışını önceleyen çevrenin değişimini –insan türünün kökeni ve gelişmesi sürecinde– mümkün kılmak için, alışıldık uyarlanabilir bir meydan okuma ve performans sisteminin yerini almak zorunda olan bir dikkat kesilme koşulu."⁵⁰ Hatta, "dikkat, ki algıyla gözlem arasındaki farktır, bilhassa duygulanımla sabitlenmiştir."⁵¹

Bu bakışa göre *Angst* duygunun ilksel bir biçimidir. Şeylere ilgi gösterme kapasitesinin kaynağı olabilir: Bu kapasite olayların mitsel açıklamasını, daha sonra da kuramsal tavrı doğurmuştur. Dahası yönelimselliğin ilksel bir türü olarak *Angst* "parçaları bütüne, nitelikleri nesneye, şeyleri dünyaya bağlama kapasitesi içerir."⁵² Yönelimsellik birleştirici bir güçtür.

48 a.g.e., s. 20.

49

50 a.g.v.

51 a.g.e.

52 a.g.e.

Heidegger'in terimlerini kullanarak *Angst*'in insan varlığının kendi yaşama biçimine ilgi göstermesini sağlayan bir uyum (*Stimmung*) olduğunu söyleyebiliriz. *Angst* duygulanım alanının ortaya çıkmasını sağlayan ilksel histir. Başka bir deyişle, Blumenberg'in eylemler aracılığıyla insan türünün kendisini koruduğunu ve bu eylemler sayesinde de kendi yaşama biçimini meşrulaştırdığını (Blumenberg buna kendini iddia etme [*self-assertion*] der) savunduğunu düşünürsek, *Angst* insan türünün sayesinde duygulanımsallık alanını çevrelediği, bir sınır içine aldığı eylemdir. Bu âna kadar, duygulanımsallık, dünya ufkunun yavaş yavaş insanileştirildiği süreçte belirleyici bir rol oynar.

Heidegger'in *Fundamental Concepts of Metaphysics*'te⁵³ sıkıntı türleri üzerine yaptığı üçlü ayrımı genelleştiren Matthew Ratcliffe duygulanımsallık alanını üç bölüme ayırır: duygular, ruh halleri ve varoluşsal hisler (ya da derin ruh halleri). Duyguların belli bir nesneye gönderimde bulunan belirli bir yönelimselliği vardır. Ruh halleri, kendimizde bulduğumuz varsayımsal olasılık alanlarıdır. Bazı ruh halleri ötekilerden daha derindir. Bir ruh hali, dünyada var olma şeklinin başka bir alternatifinin olmadığı şeklinde derin bir biçimde deneyimlendiğinde, varoluşsal his olma özelliğini kazanır. Ratcliffe derin ruh hallerini “uzun bir zaman boyunca kalıcı olan yönelim öncesi hisler”⁵⁴ olarak tanımlar; bundan dolayı da onlara ruh hallerinden ziyade karakter ya da kişilik özellikleri deriz. Bu derin ruh hallerine “varoluşsal hisler” demeyi önerir, çünkü “bir his anlamlı bir dünyaya ait olma hissi kurduğu oranda varoluşsaldır” der.⁵⁵ Muhtemelen, *Angst*'a yüklenen bu nesnesiz yönelimselliğin yönelim öncesi olması fikrine Blumenberg'in bir itirazı olmazdı. Daha çok varoluşsal hislerin, duyguların ve ruh hallerinin birbirinin içine geçmişliği konusunda ısrarcı olurdu. Sonuçta Ratcliff de “varoluşsal hislerin ve duygu-

53 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

54 Matthew Ratcliffe, “The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life”, P. Goldie, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 367.

55 a.g.e.

ların birbirinden tamamen ayrışık olmadığını”, ama “deneyimin birbirini şekillendiren ayrılmaz yönleri” olduğunu söyler.⁵⁶ O halde, *Angst*’ın belli bir duyguyla, örneğin korkuyla, ya da belli bir ruh haliyle, örneğin kaygıyla, ilişkili varoluşsal bir his olduğunu söyleyebiliriz.

O halde, Freud’un, *Angst*’ın istemsiz türü ve ego tarafından üretilen türü arasındaki ayrımını şu şekilde formüle edebiliriz: İlki belli bir nesneden bir tehdit geldiğinde ortaya çıkan otomatik ve istemsiz korku; ikincisi ise *Angst* durumunda kalmaktan kaçınma adına egonun kendisinin sebep olduğu korku.

Benzer bir biçimde, herhangi bir kaygı türü *Angst* durumuyla ilişkilendirilemez. Günümüzde psikologlar endişelenmeden [*worry*] kaynaklanan kaygıyı, derin düşünme [*ruminatıon*] pratiğiyle ilişkili olan kaygıdan ayırmaktadırlar.⁵⁷ “Endişelenme” ve “derin düşünme” ile psikologlar, yönetilmesi zor olan ve sözel düşüncelerin hakimiyetiyle karakterize edilmiş iki farklı kalıcı olumsuz düşünme biçimine işaret etmektedir. Her ikisi de bireyi, bütün bir gündelik hayatı istila eden bir durumun içine atar. Ancak, endişelenme gelecekteki tehditler olasılığıyla alakalıdır, derin düşünme ise geçmişte olmuş olaylarla. Derin düşünme genelde depresyonun başlamasının, devamının ve kötüleşmesinin sebebidir. Blumenberg’i takip ederek şu sonuca ulaşabiliriz: Derin düşünme *Angst* ile alakalı bir kaygı türü olamaz, çünkü bu, kişinin kayıpla ilgili suçluluk duymasına sebebiyet verirdi. Onun yerine, kişinin yas durumunu alt edememesi sonucu ortaya çıkan bir ruh halidir. Blumenberg’in, Goldstein terimleriyle söylersek, “felaketin gerçek deneyimi” olarak tanımlanan *Angst*’ın suçlulukla ilişkilendirilmesi fikrine karşı olduğunu gördük. Tam tersine, endişe *Angst* ile ilişkilendirilebilir, çünkü gelecekle ilgili bir gerilimle

56 a.g.e.

57 Bkz. G.C.L. Davey ve A. Wells, *Worry and Its Psychological Disorders: Theory, Assessment and Treatment*. Chichester, UK: Wiley, 2006; C. Papageorgiou ve A. Wells, *Depressive Rumination: Nature, Theory and Treatment*, Chichester, UK: Wiley, 2004; K. Yook, K.H. Kim, S.Y. Suh ve K.S. Lee, “Intolerance of Uncertainty, Worry and Rumination in Major Depressive Disorder and Generalized Anxiety Disorder”, *Journal of Anxiety Disorders* 24, Ağustos 2010, ss. 623-628. Korku ve kaygının birbirine geçmiş ilişkiler ağı için bkz. J. LeDoux, *Anxious. The Modern Mind in the Age of Anxiety*, London: Oneworld Book, 2015, özellikle 1. Bölüm.

karakterize edilir. Endişede kişi, beklentilerinin düş kırıklığı yarattığı durumlarla yüzleşir; derin düşünmede ise yası inceden inceye düşünerek kendisini suçlamadan kaybı kabul eder. Endişe kişinin kendisini en kötüsü için hazırlama kapasitesini kendini koruma stratejilerine doğru yönlendirmesini sağlar. Blumenberg bu stratejileri, sanat ve bilim gibi ruhani [*spiritual*] aktiviteler olarak tanımlar, ki bunlar gerçekliğin mutlaklığı yerine hayal gücünü ve arzuyu koyar ve buna bağlı olarak da kuramsal tavrın edinilmesini sağlar.

Angst ve yaratıcılık

Analizimiz Blumenberg'e göre *Angst*'in iki çehresinin olduğunu gösterdi. Bir taraftan *Angst* düzen ve istikrar bozucu bir kaynaktır, çünkü bireyi kendine aşına olan ufuktan ayırır. Ya da Heidegger'in deyimiyle, kendiliği hiçlik deneyimine maruz kılar. Öte taraftan ise insan yaratıcılığının kaynağıdır. Bireyin gelişmiş bir uyum sağlama sistemi olduğu sürece, *Angst* deneyimi travmaya sebebiyet vermez (ya da Goldstein'in dediği gibi, felaket); onun yerine bir travma riskine tepkidir (Freud'un dediğinin aksi olarak). *Angst* uyaran-tepki sisteminin yerine, *animal symbolicus* ve bununla ilişkili olarak da anlamlı dünya ufku yaratan bir tazminat sistemi getirir.

Blumenberg, *Work on Myth*'in üçüncü bölümünü anlam [*significance*] (*Bedeutsamkeit*) meselesine ayırmıştır. Bu bölümün sonunda Blumenberg, Heidegger'de anlamın "onun içindeki *Dasein* için dünyanın bir niteliği" haline geldiğini söyler.⁵⁸ Blumenberg, Heidegger'in "(dünya içinde) aşinalık ile anlamın (*Dasein* için dünyanın anlamının) birbiriyle uyumlu olduğu" fikrine göndermede bulunur.⁵⁹ *Dasein*, anlamın niteliğine aşına olduğu ölçüde, her zaman şeylerle bir uygunluk (*Bewandtnis*) ilişkisi kurabilir. Blumenberg'e göre aşinalık (*Vertrautheit*) ve anlam (*Bedeutsamkeit*) "dünyada-olmanın birliği, bütünlüğü sayesinde (geride bırakılmış olduğu iddia edilen) özne ve nesne ayırımının bastırılmasına yardım eder."⁶⁰ Ancak, Blumenberg şöyle der:

58 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, s. 109.

59 a.g.c. Krş. Martin Heidegger, *Being and Time*, § 18.

60 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, s. 109.

Anlam ve aşinalığın birbiri içine geçmişliği ön plandaki görünüştür ve kişinin kendi özne-nesne belirsizliğinde farkına varmaması gereken bir şeyi gizler: hiçlikle (*Nichtigkeit*) olan ilişkileri ve kaygının (*Angstigung*) üretimi. Eğer anlam, orijinal olarak insan için olmadığı biçimde, dünyanın niteliğiye, o zaman kaygı üretmiş bir durumdan kaynaklanmıştır. Anlam, kaygı üreten hiçbir şeyin (*des Nichts*) arka planının belli bir mesafeye konduğu biçimdir, bu sayede, bu 'tarihöncesi' olmadan, neyin anlamlı olduğunun işlevi anlaşılmaz ama mevcut kalır. Çünkü anlam ihtiyacı, bizim hiçbir zaman kaygı üretiminden tamamen muaf olmadığımızın farkındalığı gerçeğinden kaynaklanır.⁶¹

Burada Blumenberg, Heidegger'in fenomenolojisiyle on yıllık hesaplaşmasını özetlemektedir. Blumenberg, Heidegger'in anlamı, "dünyanın yapısı, olduğu haliyle *Dasein*'in halihazırda içinde olduğu yapı"⁶² olarak tanımlamasının kaynağındaki özcülüğü [*essentialism*] kabul etmez. Blumenberg'e göre bu bakış açısı herhangi bir hakikati açıklamadığı gibi, aslında onu kapatır, bu da özde olanı yakalamayı amaçlayan hakikat mutlaklığıdır. Bu hakikat mutlaklığına dayanarak anlam, insanın onu kavramasından bağımsız olarak, bir nitelik olarak dünyaya atfedilmiştir. Blumenberg, Heidegger'in yaklaşımının gizli ve kısmen de bilinçsiz amacının hiçbir şeyi mesafede tutmamak olduğunu söyler. Böyle bir yaklaşım kişiyi aşinalık ile dünyaya bağlı olduğunu hissedemediği ölçüde, insan varoluşunu istila eden kaygıdan uzaklaştırmayı amaçlar. Blumenberg'e göreyse tersi söz konusudur: İnsan varlığı her daim ve kaçınılmaz olarak *Angst*'in istilasına uğramaktadır. Heidegger'e göre *Angst* anlam ihtiyacını meşrulaştırmak için ortaya çıkar. *Angst* şaşkınlığa, yönelim kaybına sebep olur (yuvasız hissetme) ve ardından insan otantik bir yaşam tarzı sahiplenerek, kendisini, kendi varoluşunun anlamını ve kendi dünya ufkunu keşfetmeye adanmış bulur. Blumenberg'e göre ise *Angst* deneyiminin ifşa ettiği tek şey, yaşamın çıplak hakikatle yaşanamayacağıdır,⁶³ çünkü insan varlığı, halihazırda

a.g.c., s.

62 Martin Heidegger, *Being and Time*, § 18, s. 81.

63 Hans Blumenberg, *Work on Myth*, s. 110

ve başından beri anlamlı bir ufkun içinde yaşıyor değildir. Anlam dünyanın içkin yapısı değildir; onun yerine “gerçekliğin mutlaklığı” evresinin son bulmasından sonra doğan bir durumdur. Anlamanın insan varlığından bağımsız bir nitelik olduğunu söylemek kişinin nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğini keşfetme yolu değildir. Daha çok, kendiliği “kendi uçurumlarıyla olan direkt ilişkisi”nden mahrum etme yolu ve “kendi ürkütücü ‘otantikliği’nin çağrısına uymayı reddetme yolu”dur.⁶⁴ İnsanı dehşete düşüren, kendilik ile dünya arasındaki mesafeyle karakterize edilen otantik yaşama tarzının keşfedilmesidir. İnsan gerçekliğe bağlı kalamayacağı, doğanın kontrolü altında yaşayamayacağı ve hayatta kalmak için her daim stratejiler geliştirmesi gerektiği gerçeği karşısında dehşete düşer. Blumenberg’e göre insan varlığı karşılaştığı zorluklara en iyi biçimde tepki vererek kendisini dünyaya uyarlamayı öğrenmiş bir hayvandır. Onun için de mütemadiyen *Angst*’ı yaratıcılığa dönüştürmesi gereklidir. Başka bir deyişle, her gün karşılaştığı bir tehlikeden ve anlam yokluğundan başlayarak dünyaya anlam vermesi gerekmektedir.⁶⁵

Blumenberg’e göre *Angst*, tarihöncesinde uyaran-tepki mekanizmasının kurabileceği türde bir dünyaya aşinalık durumunu parçalar. Blumenberg’in yönelimsellik dediği kendini düzenleme ve kendini sabitleme sistemi, biyotop

64 a.g.e.

65 Hans Blumenberg, “‘Imitation of Nature’: Toward a Prehistory of the Idea of the Creative Being” adlı denemesinde, modern yaratıcılık anlayışını antik dönemdekilerden ayırır (Çeviren A. Wertz, *Qui Parle*, cilt 12, sayı 1, Bahar/Yaz 2000, ss. 17-54). Antik dönemde yaratıcılığın en iyi örneği kozmosun oluşumuna yardımcı bir biçimde katılan *demiurge*’dur. Genel olarak eski yaratıcılık anlayışı, doğanın taklidi fikriyle ilişkilidir. Sanat ancak kozmosun, varlıkları üretme şeklini taklit edebildiği ölçüde yaratıcıdır. Modern yaratıcılık anlayışı ise insan kendisini doğayı taklit etme dürtüsünden kurtardığında ve orijinal buluşun yeni paradigmasını kucakladığında ortaya çıkar. Bu yaratıcılığa bir örnek “kendi portresini çarpıtılmış bir biçimde boyayan – böylece doğal olanın sanatsal alanda kendisini korumasına ve arttırmasına izin vermeyen, aksine kendisini kırıp dönüştürmesine izin veren” Parmigianino’dur (a.g.e., s. 18). Başka bir örnek de uçağın icadıdır: “Uçağın icadı, o eski, kuşların uçuşunu taklit etme hayalinden kendisini özgürleştirme ve sorunu yeni bir ilke kullanarak çözmesi açısından gerçek bir *icattı*.” (a.g.e., s. 22) Blumenberg’in yaratıcılık kavramsallaştırması için bkz. J. Früchtl, “Die Idee des Schöpferischen Menschen. Eine Nachgeschichte zu ihrer Vorgeschichte”, F.J. Wetz ve H. Timm (der.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, ss. 226-243.

değişimini, kendiliğin dünyaya yeni bir tür aşinalığıyla telafi eder. Bu telafi, anlam niteliğini dünya ufkuna atfetme içerir. Bu, *animal symbolicus*'un doğuşudur. *Animal symbolicus*'un kapasitesi "orijinalde onun için ölümcül olan gerçekliği, temsil edilmesine izin vererek, yönetme"dir; "yüzünü tekin olmayan ya da rahatsızlık verenden aşına olunana çevirme"dir.⁶⁶ Blumenberg'in kendiliğin dünyaya aşinalığı ile dünyanın kendilik için anlamı arasındaki ilişkiyi bir görünüş [*appearance*] olarak betimlemesi, bunun yanlış olduğunu ya da uygun olmadığını söylemesi anlamına gelmemektedir. Bu ilişki bir görünüştür, çünkü insan türünün tarihinin yüzeyinde kalan şeyi açıklamaktadır. Bu ilişkinin bir incelemesi kendilik ile dünya arasındaki ilişkinin kaynağına ışık tutamaz.

Pavesich ve Merker, Blumenberg'e göre anlamın, gerçekliğin mutlaklığı evresinin varsaydığı "yaşam dünyasının yönelimselliğinin koşulu altında bir yaşam dünyası vekili"⁶⁷ olarak anlaşılması gerektiğini iddia ederler, ki ben buna katılmıyorum. Blumenberg kendiliğin dünyayla bir olduğu bu dönemi, bilince rehberlik eden bir yönlendirici model olarak görür. Bilinç bu modeli, varsayılan bir tarihöncesi dönem olarak kendisine sunar. Yine de antropolojik bir yaklaşımı benimseyen fenomenoloğun deneyimlediği dehşet verici otantisite, insan varoluşunun kendi ufkuna yaklaşması ve ondan uzaklaşması arasında mütemadiyen salındığı gerçeğini kabul eder. *Angst* bu salınmanın itici gücüdür.

Böyle bir salınmanın kaynağı Blumenberg'in doktora tezinde insan varlığının iki koşulu dediği diyalektir: *Gegenständigkeit* ve *Inständigkeit*. Blumenberg bu koşulları ontolojik mesafenin iki kutbu olarak tanımlar:

66 Hans Blumenberg, "Anthropologische Annäherung an die Rhetorik", Hans Blumenberg, *Wirklichkeit, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede* içinde, Stuttgart: Reclam, 1981, s. 116, çeviren V. Pavesich, "Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer", s. 431.

67 Barbara Merker, "Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit", F.J. Wetz ve H. Timm (ed.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, ss. 85-86; V. Pavesich, "Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and Cassirer", s. 441.

Daha dar anlamda “mesafe” yakınlığın, doğrudanlığın, aciliyetin, kaçınılmazlığın zıddıdır; *Gegenständigkeit* ile iletmeye çalışacağımız bu olacak. Ancak daha kapsamlı bakarsak (...), “mesafe” kavramı, mesafenin olasılıkları olarak, duygusal anlamda bir mesafe koyma (*Distanzierung*) ve mesafeyi kaldırma (*Entdistanzierung*) şeklinde, hem *Gegenständigkeit*'i hem de *Inständigkeit*'i içerir.⁶⁸

Ben bu kavramları sırasıyla *reification* [şeyleştirme] ve *intimacy* [yakınlık] olarak çevireceğim. *Gegenständigkeit* ile Blumenberg, kendiliğin, karşılaştığı yönelimsel nesneyi kendi karşısına yerleştirme eğilimini kasteder. Dolayısıyla bu, kendiliğin deneyimin içeriklerini şeyleştirme kapasitesiyle örtüşür. *Inständigkeit* ise genellikle “insistence” [ısrar] olarak çevrilmiştir: İçinde yaşadığı ufukta kendiliğin sebatı, ısrarı demektir. Ben yine de Blumenberg'te “intimacy” olarak çevrilmesinin daha uygun olduğunu düşünüyorum: Stoellger'in açıkladığı gibi: “kişinin yaşadığı tarihsel durumun ‘içinde kalma’ya duygusal uyum.”⁶⁹

Blumenberg *Gegenständigkeit*'ı Husserl'in fenomenolojik indirgemesinin kilit noktası olarak görür. Şeyleştirme deneyimi kayıtsız [*disinterested*] bir seyircinin kuruluşuna temel oluşturur, çünkü yönelimselliğin yöneldiği şeyler toplamı anlamında, dünyaya karşı kendiliğin kendisini koymasını sağlar. Bu açıdan da kayıtsız seyirci yakınlıkla karakterize edilen dünyayla bir ilişki kurmaya kaçınılmaz olarak yönelir. Böylece de bu ufkun bir parçası haline gelir, ki bu ufkun kendisi de sonuçta kişinin anlam verme edimiyle kurulmuştur.

Tehdit niteliğindeki karakteriyle tüm dünyayı renklendiren varoluşsal duygu, benliğin dünya-ufku ile kalıcı bağını ortaya çıkaran duygu ile aynıdır.

68 Hans Blumenberg, “Die ontologische Distanz”, s. 198; Hans Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, çeviren R. Savage, çevirmenin yazdığı sonsöz içinde, Ithaca: Cornell University Press, 2010, s. 290.

69 Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebensweltbegründung und ihr Religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, s. 56 (çeviri bana ait). Bkz. “Gegenständigkeit und Inständigkeit als Grundmetaphern der Frühen Geschichtsphänomenologie”, *Metapher und Lebenswelt*, Bölüm A.7, ss. 58-62.

Angst herhangi bir mesafe olasılığının parçalandığı süreçtir (“Zerschmelzung jeglicher Möglichkeit von Distanz”).⁷⁰ Bundan dolayı da *Angst*, “kendi ‘saf’ fenomenliği içinde”, “ontolojik mesafenin kendi olanaklılığında kendi kendini aşma” (*Selbstaufhebung*)⁷¹ süreciyle” örtüşür. *Angst* sayesinde kişi, şeyleştirmenin dünyayla bir yakınlığa neden olduğunu fark eder. Tabii ki Blumenberg burada şeyleştirme ile yakınlık arasındaki ilişkiyi diyalektik açıdan temsil etmektedir. Bütün bir dünyayı tehditkâr olarak gören varoluşsal his ile kendiliğe dünya ufkuyla kalıcı bağı ifşa eden his aynıdır. Bu nedenle, bilincin dünyayı kendisinden uzaklaştırmaya meyilli olduğunu fark ettiğinde *Angst*’ın uyandığını söylemeliyiz. Ama bunun *Angst* sayesinde farkına vardığında da bu ayrımın etkili bir biçimde nasıl devam ettirilemeyeceğini bilinçsiz bir şekilde göstererek, dünyayı kendi ruh haliyle renklendirir. Yakınlık düzenli olarak kendilikle dünya arasındaki mesafeyi bertaraf eder. Aslında aşına olduğumuz *Angst*’tır: alarm durumu. Çünkü *Angst* üretme kapasitemizi dünyaya attettiğimizde, dünya bize aşına görünür. Bunun sonucu, Cassirer’in Davos’ta geldiği noktaya benzemektedir. *Angst* bize kuramsal bir tavır almanın *animal symbolicus* gelişiminin bir parçası olduğunu gösterir.

Sonuç olarak, Blumenberg’in *Angst* kavramı uzaklaşma ve yaklaşma arasındaki diyalektiği varsayan ontolojik mesafeyle benzerdir: *Angst* sayesinde kendilik hem dünyaya olan yakınlığını hem de şeyleştirmeyi gerçekleştirir. Bu sonuncusu, *Angst* korkuya rasyonalize edildiğinde gerçekleşir. *Angst* belirsiz bekleyişin saf durumudur ya da nesnesi olmayan yönelimselliktir. Böylece *Angst* kuramsal bir tavır alan kayıtsız seyirciyi karakterize eden dünyayla yakınlığı ifşa eder. *Angst* korkuya rasyonalize edildiğinde, şeyleştirilir. Başka bir deyişle, korkunun kaynağını dünya içinde olan bir şeyle tanımladığımızda, dünyayla kendilik arasında yeni bir mesafe türü oluşturulur.

Çeviren Zeynep Talay Turner

70 Hans Blumenberg, “Die ontologische Distanz”, s. 198.

71 a.g.e. (İngilizceye çeviren Savage, s. 291, tarafımdan düzeltili.)

Kaynakça

- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, London: Penguin Classics, 2006.
- Ben-ze'ev, Aaron, *The Subtlety of Emotions*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2000.
- Blumenberg, Hans, "Anthropologische Annäherung an die Rhetorik", H. Blumenberg, *Wirklichkeit, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede* içinde, Stuttgart: Reclam, 1981, ss. 104-136.
- Blumenberg, Hans, *Die Beschreibung des Menschen*, M. Sommer (der.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.
- Blumenberg, Hans, "Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls", yayımlanmamış doktora tezi, Kiel Üniversitesi, 1950.
- Blumenberg, Hans, "Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg", H. Blumenberg, *Wirklichkeit, in denen wir leben Aufsätze und eine Rede* içinde, Stuttgart: Reclam, 1981, ss. 163-172.
- Blumenberg, Hans, "'Imitation of Nature': Toward a Prehistory of the Idea of the Creative Being", çeviren A. Wertz, *Qui Parle*, cilt 12, sayı 1, (Bahar/Yaz 2000), ss. 17-54.
- Blumenberg, Hans, *Rigorism of Truth. "Moses the Egyptian" and Other Writings on Freud and Arendt*, A. Meyer (der.), çeviren J.P. Kroll, Ithaca: Cornell University Press, 2018.
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of Modern Age*, çeviren R.M. Wallace, Cambridge, MA: MIT Press 1985.
- Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, A. Haverkamp (der.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
- Blumenberg, Hans, *Work on Myth*, çeviren R.M. Wallace, Cambridge, MA: MIT Press, 1985.
- Darwin, Charles, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, London: Murray, 1890.
- Davey, Graham C. ve Adrian Wells, *Worry and Its Psychological Disorders: Theory, Assessment and Treatment*, Chichester, UK: Wiley, 2006.
- Deonna, Julian A. ve Fabrice Teroni, *The Emotions. A Philosophical Introduction*, New York: Routledge, 2012.
- Ferenczi, Sándor, *Thalassa. A Theory of Genitality*, çeviren H.A. Bunker, New York: W.W. Norton & Company, 1968.
- Freud, Sigmund, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, çeviren ve derleyen James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, 24

- cilt, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953-1974, cilt XX, 2011, ss. 4246-4324.
- Freud, Sigmund, *Moses and Monotheism*, çeviren James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953-1974, cilt XXIII, 2011, ss. 4836-4953.
- Früchtel, Josef, "Die Idee des schöpferischen Menschen. Eine Nachgeschichte zu ihrer Vorgeschichte", F.J. Wetz, H. Timm, *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, ss. 226-243.
- Fussi, Alessandra ve Vinzia Fiorino (der.), *Emozioni, Corpi, Conflitto*, Pisa: Edizioni ETS, 2016.
- Goldie, Peter, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.
- Goldstein, Kurt, *Zum Problem der Angst*, K. Goldstein, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften* içinde, A. Gurwitsch, E.M. Goldstein Haudek, ve W.E. Haudek (der.), The Hague: Nijhoff, 1971, ss. 231-262.
- Goldstein, Kurt, *On Emotions: Considerations from the Organismic Point of View*, K. Goldstein, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*, A. Gurwitsch, E.M. Goldstein Haudek, ve W.E. Haudek (der.), içinde, The Hague: Nijhoff, 1971, ss. 425-428.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, çeviren J. Stambaugh, Albany: SUNY, 1996.
- Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- LeDoux, Joseph, *Anxious. The Modern Mind in the Age of Anxiety*, London: Oneworld Book, 2015.
- Merker, Barbara, "Bedürfnis nach Bedeutsamkeit. Zwischen Lebenswelt und Absolutismus der Wirklichkeit", F.J. Wetz ve H. Timm, *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* içinde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, ss. 68-98.
- Müller, Oliver, "Phänomenologische Anthropologie. Hans Blumenbergs Lebensprojekt", G. Hartung, M. Herrgen (ed.), *Interdisziplinäre Anthropologie* içinde, Jahrbuch, no. 4: *Wahrnehmung*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London: Springer, 2016, ss. 325-347.
- Nicholls, Angus, *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*, New York: Routledge, 2014.
- Papageorgiou, Costas ve A. Wells, *Depressive rumination: Nature, theory and treatment*, Chichester, UK: Wiley, 2004.
- Pavesich, Vida, "Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology: After Heidegger and

- Cassirer", *Journal of the History of Philosophy*, cilt 46, no. 3, Temmuz 2008, ss. 421-448.
- Rank, Otto, *The Trauma of Birth*, E.J. Lieberman (der.), New York: Dover Publications, 1993.
- Ratcliffe, Matthew, *The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life*, P. Goldie, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* içinde, Oxford: Oxford University Press, 2009, ss. 349-372.
- Sartre, Jean-Paul, *The Emotions. Outline of a Theory*, çeviren B. Frechtman, New York: Carol Publishing Group, 1993.
- Savage, Robert, *Translator's Afterword. Metaphorology: A Beginner's Guide*, H. Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology* içinde, çeviren R. Savage, Ithaca: Cornell University Press, 210, ss. 277-305.
- Spielberger, Charles D., E.C. Reheiser, A.E. Owen ve S.J. Sydeman, "Measuring the Psychological Vital Signs of Anxiety, Anger, Depression, and Curiosity in Treatment Planning and Outcomes Assessment", M.E. Maruish (ed.), *The Use of Psychological Testing for Treatment Planning and Outcomes Assessment* içinde, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2004, cilt 3, ss. 421-424.
- Stoellger, Philipp, *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Yook, Keunyoung, K.H. Kim, S.Y. Suh ve K.S. Lee, "Intolerance of Uncertainty, Worry and Rumination in Major Depressive Disorder and Generalized Anxiety Disorder", *Journal of Anxiety Disorders*, no. 24, Ağustos 2010, ss. 623-628.

Kişiliğin Emosyonel Temelleri*

KENNETH L. DAVIS
JAAK PANKSEPP

Giriş

Kişilik ve Temel İnsan Güdüsü: Başlıca İtici Güçler

Ancak, “hissetmek” bir fiildir ve hissedilenin “bir his” olduğunu söylemek, dilin yapısında bulunan o aldatıcı sağduyusal varsayımlardan biri olabilir ...

Hissetmek bir şey yapmaktır...

His aslında, en düşük organik faaliyetler ile zihnin ortaya çıkışı arasında uzanan o geniş biyolojik alanın ortasında duruyor ... Biyoloji alanının, daha az kapsamlı, ama yine de kestirilemez derecede büyük psikoloji alanına yol açtığı hissinin doğuşuyla birlikte.**

Kişiliğin temel nedenlerini ararken

Niçin her birimiz neredeyse davranışsal bir parmak izi olarak kullanılabilecek bir dizi özellikle tanımlanabiliyoruz? Kişilik profillerini tanımaya yönelik ilgi, milyarlarca dolarlık bir kişilik testi endüstrisi doğurdu.¹ Ancak, sadece davranışımızı tanımlamanın ötesinde, bir kişi niçin sürekli olarak bir başkasından farklı davranır? Davranışımıza neden olan şey aslında nedir? Bizi, eylemsizlik durumundan çıkartıp hedefe yönelik herhangi bir faaliyete doğru

* Kenneth L. Davis ve Jaak Panksepp'in Türkçesi yakında çıkacak olan *Kişiliğin Emosyonel Temelleri* adlı kitabının Giriş ve Birinci Bölümünü yayınlamamıza izin verdikleri için Alfa Yayınları'na teşekkür ederiz.

** Susanne K. Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1988.

1 *Economist*, 2013, *Talent Intelligence* [Nik Kinley & Beh-Hur, San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2013] kitabının ortak yazarı Nik Kinley'dan alıntı.

harekete geçiren şey nedir? Dahası, bizi eylemde bulunmaya kışkırtabilecek bir kıvılcım, bir üvendire –davranışımızı güdüleyebilecek ve ona rehberlik edebilecek birincil bir itici güç [*primary mover*]- olmasaydı, nasıl bir şey olurduk?

Başlıca itici güçlerimizle ilgili bir ipucu, *medial önbeyin demeti*² ve *periaquaduktal gri madde*³ gibi ürkütücü isimlere sahip belirli emosyonel beyin yapılarına verilen hasarın, büyük bir motivasyon kaybına ve çaresizlik durumuna neden olduğunu gösteren araştırmalardan geliyor. Yiyip içmeme de dahil olmak üzere aşırı bir kendini ihmal nedeniyle, bu denekler hayatta kalabilmek için yoğun bir bakıma ihtiyaç duyarlar. Bu iki beyin yapısının, beynin, birincil süreç emosyonları ve motivasyonlarla yakından ilişkili, evrimsel olarak eski bölümlerine derinlemesine gömülmüş olması önemlidir, çünkü bu iki kavram büyük ölçüde örtüşür.

Bu beyin yapılarının evrimsel geçmişimize bu kadar derinden kök salmış olması, Doğa Ana'nın (yani evrim sürecinin) hayvan yaşamı evriminin erken dönemlerinde temel bir motivasyon sorusunu yanıtlamış olması gerektiğini gösteriyor: Bir hayvanı harekete geçiren nedir? Neden hissettiğimiz şekilde hissettiğimizi ve davranmakta olduğumuz şekilde davrandığımızı daha etraflıca kavrayabilmemiz, geçmişe ait kökenlerimizle bağlantılı bu atadan kalma birincil motivasyonların daha iyi anlaşılması yoluyla olur.

2 W.E.L. Clark, *The Hypothalamus*, London: Oliver and Boyd, 1938; P. Teitelbaum ve A. Epstein, "The Lateral Hypothalamic Syndrome: Recovery of Feeding and Drinking after Lateral Hypothalamic Lesions", *Psychological Review* 69, 1962, ss. 74-90; V.A. Coenen, J. Panksepp, T.A. Hurwitz, H. Urbach ve B. Mädlar, "Human Medial Forebrain Bundle (MFB) and Anterior Thalamic Radiation (ATR): Diffusion tensor imaging of two major subcortical pathways that may promote a dynamic balance of opposite affects relevant for understanding depression", *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences* 24, 2012, ss. 223-236.

3 P. Bailey ve E.W. Davis, "Effects of Lesions of the Periaqueductal Gray Matter in the Cat", *Proceedings of the Society for Experimental Biology and Medicine* 51, 1942, ss. 305-306; P. Bailey ve E.W. Davis, "Effects of Lesions of the Periaqueductal Gray Matter on the *Macaca mulatta*", *Journal of Neuropathology and Experimental Neurology* 3, 1943, ss. 69-72; A. Depaulis ve R. Bandler (ed.), *The Midbrain Periaqueductal Gray Matter: Functional, Anatomical, and Neurochemical Organization*, New York, NY: Plenum, 1991.

Afrika'da safaride, aslanların azametini görecektir kadar şanslıysanız, böyle bir fırsatın ilk heyecanından sonra, günün büyük kısmında ne kadar hareketsiz oldukları karşısında şaşkına dönersiniz. Onları saatlerce izlediğinizde, sinekleri savuşturan yetişkin aslanlardan ve birbirleriyle oynayan aslan yavrularından başka çok az şey görebilirsiniz. Aslanların gece avına çıkana kadar günün büyük kısmında yaptıkları (ya da yapmadıkları) olarak gözlemlenen şeyin, memelilerin olağan durumu olması mümkün müdür? Ve eğer açlık ve birincil emosyonlar gibi homeostatik güdüler olmasaydı, hedefe yönelik odaklanmış faaliyetlerden belki de yoksun mu olurduk?

Bununla birlikte, sadece davranışı tanımlamanın ötesinde, bir kişilik tartışması için esas soru, bizi mevcut şekilde hareket etmeye teşvik eden nedir, sorusudur. Tüm fiziksel ve emosyonel ihtiyaçları anne bakımı aracılığıyla cömertçe karşılanırken, bebekler ve yavru köpekler niçin parmaklıkları oyun yerlerinden dışarı çıkmaya çalışıyor? Ağlayan bir bebeğe bu kadar kolay odaklanmamıza neler neden oluyor? Çocukların, görünürde bir amaç olmaksızın birbirlerini kovalayarak bu kadar çok enerji harcamalarına yol açan şey nedir?

Subkortikal emosyonel afektif sistemler

kişiliğin altında yatan nedensel mekanizmalardır

Bu kitap boyunca iddiamız, his ve eylemlerimize dayanak oluşturan psikobiyolojik sistemleri anlamadan, davranışımızın arkasındaki güdülerini anlamamızın aleni sözlü beyanlarla sınırlı olduğu ve davranışı açıklamaktan ziyade olası çevresel durumlarla bağlantılı olarak onu sadece tarif etmekle sınırlanmış olabileceğimizdir. (Anglo-Amerikan davranışçıların psikolojinin geri kalan kesimini ikna etmeye çalıştıkları şeyin, davranışın açıklanmasından çok, sadece betimlenmesi olması onlar için oldukça yeterliydi; gerçekten de projelerinde zaman zaman beynin incelenmesinin aslında gerekli olmadığını iddia ettiler.) Bazı amaçlar için, bir kişinin insanlarla etkileşimlerinde diğerlerine karşı ne kadar ilgili olduğunu düzenli olarak gözlemlemek yeterli olabilir. Hatta başka hayvanların gözlemlenmesi bile bize geçmişteki davranışları güvenilir bir şekilde tanımlamak ve belki de

gelecekteki etkileşimleri tahmin etmek için yeterli bilgi sağlayabilir. (Bu, bir anlamda, neyin incelenmesi gerektiğine ilişkin davranışçı bakış açı-sıydı.) Ancak, bu kişinin başkalarıyla olan nazik etkileşimlerinin altında yatan *nedensel* mekanizmalara ilişkin bir kavrayıştan hâlâ yoksunuz. Bizim öncülümüz ise, evrimin (veya en yaygın metaforu kullanacak olursak, Doğa Ana'nın) subkortikal beyin dahilinde inşa ettiği tüm emosyonel afektif sistemlerin, emosyonel ve diğer güdülenmiş eylemleri tutarlı bir şekilde yönlendiren kişiliklerimizin altında yatan birincil nedensel mekanizmalar olduğudur. Epigrafin yazarının parlak sözleriyle bunlar, "fiziksel olanı harekete geçiren psişik bir şeye" sahip olmak için evrimleşmiş afektif tasarımlardır.⁴ Bu başlıca itici güçlere ilişkin kavrayışımızı geliştirmek, psikoloji ve psikiyatride ilerleme sağlayacaktır.

Subkortikal afektif Beyin-Zihin çalışmamız,⁵ afektif nörobilim, bu başlıca itici güçleri –Freud'un id adını verdiği, bilinçli zihnin sözde bilinçdışı temeli saydığı şeyi– açıklığa kavuşturmaya başlamış durumda. Artık biliyoruz ki, zihnin bu subkortikal alanı bütünüyle bilinçsiz değil;⁶ ancak, yaşamın çeşitli zorluklarına karşı, neredeyse hemen, üstüne düşünmeye ihtiyaç duymadan, anlık kararlar verebilen ilksel bir zihindir. Örneğin, güzel bir günde, huzur içinde bir orman yürüyüşüne çıktığınızı hayal edin. Önünde birden büyük bir yılan görmek, çoğu insanda ani korku yaratır. O anda yılan size ne kadar yakınsa, telaşınızın da o kadar yoğun olması olasıdır. Tehlike yakınsa, subkortikal beyniniz büyük olasılıkla diğer tüm faaliyetlerinizi durduracak ve sizi hemen, yeniden durum üstüne düşünebileceğiniz daha güvenli bir mesafe

4 S. Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1988, s. 4.

5 *BeyinZihin* terimi ile *ZihinBeyin* terimini, amaçlanan vurguya bağlı olarak birbirini yerine kullanıyoruz. René Descartes ile ilişkilendirilen ve geleneksel olarak bilimsel düşüncüyü aksatmış olan zihin-beden düalizminin aksine, deneyim üreten bütünlük bir organ olarak beyne ilişkin (Spinoza'nın çift yönlü monizmine dayanan) tekçi bir görüşü yansıtmak amacıyla boşluk olmadan büyük harfle yazılırlar. Bazen beyin-zihin şeklinde de kullanılmaktayız.

6 Mark Solms ve J. Panksepp, "The 'id' knows more than the 'ego' admits: Neuropsychanalytic and primal consciousness perspectives on the interface between affective and cognitive neuroscience", *Brain Science* 2, 2012, ss. 147-175.

arayışına yönlendirecektir – böylelikle bu noktada kimileri yılanı daha dikkatli gözlemlemeye, zehirli olup olmadığını ve nasıl davrandığını anlamaya çalışacaktır. Yani gördüklerinizi bilişsel olarak değerlendirmek için üst beyninizi kullanmaya geri döneceksiniz.

İlk korku yanıtı, büyük ölçüde subkortikal beyin tarafından oluşturulan, tehlikede olduğunuza dair bir kestirim örneğidir – acil bir varkalımsal soruna dikkat çekmedir. Beyniniz bu kestirimi, herhangi bir çaba harcamadan ya da bilinçli bir analiz yapmadan, otomatik olarak sizin adınıza yaptı. Bu, atalardan kalma kestirimin bir sonucu olarak, beyniniz eşzamanlı biçimde korkulu bir emosyon yarattı ve belirli bir eylem türünü *güdüledi*. Yürüyüşünüzün tadını çıkarırken ne kadar rahat ve keyifli hissettiğinize bakılmaksızın, bu korku dolu olay tüm varlığını güçlü bir emosyonla yükledi ve herhangi bir bilişsel düşünümün müdahalesine ihtiyaç duymadan, uzaklaşma ve güvende olma da dahil olmak üzere birçok bedensel tepkiyi yerine getirdi.

Bu sahne, vücudumuzun fiziksel zarar görmesinden kaçınmamıza yardımcı olan, evrimleşmiş bir yanıt örüntüsü –bir başlıca itici güç– örneğidir. Bu yanıt örüntüsünün öğrenilmesine gerek yoktur. Bir şekilde, yalnızca insanlar değil, tüm primatlar, aslında çoğu memeli, içgüdüsel olarak yılanlardan korkar ve yılanları, yaşamlarını tehdit eden tehlikeler olarak tanımlamak için doğuştan donatılmış subkortikal beyinlere sahiptir. Kişilik perspektifinden, beyniniz yolunuzda tehlikeli bir yılan olduğu tahmininde bulunduğunda, güvenliğinizi ve hatta hayatta kalmanızı garantiye almak için bir dizi uyarlanabilir eylem ve hissi tetikler. Bu his, koşullanma öncesinde, eylemi geçici olarak geciktiriyor olabilir; ama bu yine de, zaman ve mekânda öngörüselsel bir tutumu devam ettirebilen, muhtemelen zihinsel bir sezgi olarak evrimleşmiş KORKU/Kaygı sistemimizin (daha fazla bilgi aşağıda) koşulsuz bir kaçma yanıtıdır. Bu tür pozitif ya da negatif yüklü hisleri üreten beyin mekanizmaları, beyin araştırmalarına herhangi bir görülür ihtiyaç duyulmadan, davranışçıların pekiştirme dediği şeyi meydana getiriyor olabilir.⁷

7 J. Panksepp ve L. Biven, *Archaeology of Mind: The Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, New York, NY: Norton, 2012.

Her halükârda, KORKU (tüm büyük harf kullanımları, evrimleşmiş bir emosyonel beyin sistemi için resmi bir adı belirtir), memeli beyninde, davranışsal ataletimizi kırabilen ve eylemde bulunması için tüm varlığımızı harekete geçirebilen, evrimleşmiş unsurlardan birine, *başlıca itici güçlerden* birine örnektir. Patika boyunca yürürken, muhtemelen etkin bir biçimde yılan aramıyordunuz. Ancak, tetikte olan beyniniz hayvanı gizlice gözledi ve sizi eyleme geçirmeyi de içeren bir dizi uyarlanabilir yanıtı otomatik olarak başlattı. Eyleminiz bilinçli niyet tarafından başlatılmadı – içgüdüsel ve refleks şeklindeydi. Ve ayrıca, bir şey gibi *hissettirdi* ve bu yüzden, bizi dinlenim durumumuzdan çıkartıp etkin, tutarlı davranışa sevk eden o “atadan kalma sesler” için bir model olarak kullanılabilir.

Bu örnek, beynin KORKU sistemini kısaca resmetti. Uyarılan bu emosyonel sistemin önemli bir parçası, korku hissidir. Subkortikal beynimiz, bir şekilde, bu korku hissini, mümkün olduğunca çabuk sona erdirilecek, son derece itici, hatta yıpratıcı bir şey olarak deneyimlememiz için bir yol geliştirdi. KORKU emosyonu öğrenilmedi. Henüz tam olarak anlaşılamayan bir şekilde, beynimizin içsel yaşam araçlarının bir parçası olarak yerleşiklik kazandı; böylelikle birincil korku hissini kendisi, çeşitli yaşam olaylarıyla ilişkilendikçe, uzay, zaman ve yoğunlukta ayarlanabilir hale gelse de tüm yaşamımız boyunca asla temelden değişmez. KORKU ayrıca, daha az yoğunlukta uyarılma düzeylerinde bizi olduğumuz yerde “donmaya” sevk edebilirse de, eyleme geçme dürtüsünü kışkırtma kapasitesini asla kaybetmez.

KORKU sisteminin uyarılması düşüncelerimizi ve algılarımızı da değiştirir. Yolda tehlikeli bir yılan gördükten ve aşırı derecede korktuktan sonra, muhtemelen yılanları fark etmeye bilişsel olarak daha fazla uyum sağlamış hale geleceğiz. Yılan olmadığında, yolda sadece yılanı biraz benzeyen bir ağaç dalı olduğunda bile bir yılan görebiliriz. Aynı şekilde, zihnimiz okuduğumuz ya da televizyonda duyduğumuz, bazıları çok kısa sürede öldürebilen zehirli yılanlar hakkındaki düşüncelerle dolu olabilir. Çoğu zehirli yılanın kendine özgü, elmas şeklindeki kafasını nasıl tanıyacağımızla ilgili belirsiz anıları hatırlıyor olabiliriz. Ayrıca, bir yılan tarafından gerçekten ısırılacak ne

yapacağımız hakkında planlar yapabilir ve tekrar bu patikayı veya herhangi bir potansiyel yılan habitatını gezecek olursak daha hazırlıklı olacağımıza söz verebiliriz.

Pek çok öğrenme türü bu sistem tarafından motive edilebilir, ancak önemli olan nokta, KORKU'nun, davranışımızı güçlü bir biçimde şekillendiren arketipik emosyonel beyin sistemlerinden biri, başlıca bir itici güç örneği olması ve buradaki amaçlarımız açısından, genellikle insanlara, uygun sorular sorularak (örneğin kişilik testleriyle) ölçülen kişiliğimizin yönlerini tanımlamasıdır.

Yaşam, korku uyandırıcı durumlarla doludur. Kişilik tartışması için önemli olan, bazılarımızın bu korku uyandıran olaylara karşı diğerlerinden daha duyarlı olmasıdır. Kimileri daha ilk anda bir ormana girme konusunda oldukça endişeli hissedecektir. Çok az kişinin Yosemite'deki El Capitan'ın dik yamacına tırmanmaya girişecek kadar cesareti vardır (şimdiye kadarki beşinci "serbest tırmanış" Jorg Verhoeven tarafından 2014'te tamamlandı). Gerçekten de bazıları, özellikle geceleri ve özellikle yalnız başına, şehrin garip bir yerinde yürümekten kesinlikle hoşlanmayacaktır. Öte yandan, diğer bazılarımız o kadar kolay korkmaz ve bu tür zorluklar tarafından daha az baskılanmaları muhtemeldir. Muhtelif eylemlere yönelik eğilimlerimizi sürekli olarak günden güne motive edip yönlendirerek benzersiz kişilikleri ortaya çıkaran şey, bu tür emosyonel farklılıklardır. Emosyonel beyin sistemlerimizin hassasiyetlerindeki bu bireysel farklılıklar, her birimizin dünyayı farklı şekilde deneyimlemesine ve bu yüzden farklı şekilde yanıt vermemize yol açar; ki bunun sonucunda da tanınabilir bireysel kişiliklerimiz meydana gelir. Çok büyük ölçüde kalıtsal yapıya bağlı olarak değişen derecelerde, emosyonlarımız bizi dinlenim halimizden çıkartır. Onlar kişiliğin başlıca itici güçleridir.

Başlıca itici güçler öğrenmeyi de yönlendirirler

Önemli olan nokta, bu içgüdüsel emosyonel beyin sistemlerinin sabit ve değişmez olmadıklarıdır. Yine KORKU sistemini örnek olarak kullanırsak,

korku *bissinin* kendisi değişmezken, korktuğumuz *şey* değişir. Gerçekten de KORKU sistemi, beynimizin her bir emosyon sistemi gibi, bizim tarafımızdan herhangi bir bilinçli çaba söz konusu olmaksızın kendiliğinden öğrenir. Korku hissi psikolojik olarak çok yıpratıcı olabilir; yine de korku, değişmekte olan bir dünyaya uyum sağlamayı nasıl öğrendiğimizin önemli bir parçasıdır. Doğuştan bıçak korkumuz olmamasına rağmen bıçakların derimizi kesip vücudumuza zarar verebileceğini çabucak öğreniyoruz; ne var ki aynı zamanda, bir şeyleri kesmemiz gerektiğinde bu tür aletleri kullanmayı da öğreniyoruz. Ve tabii ki, bıçakların, bize zarar vermek isteyen tehditkâr bir bireyin elinde ne kadar tehlikeli olabileceğini doğal olarak öğreniyoruz. Diğer yandan, yılanlara karşı da daha az korkulu yanıtlar vermeyi öğrenebiliriz. Yılanların kemirgen kontrolünde ekolojik olarak ne kadar faydalı olduğunu ve bir yılanın kafasını, çatal biçimli bir sopayla nasıl emniyetli bir şekilde tutabileceğimizi ve hatta zehri dişlerinden nasıl “sağacağımızı” bile öğrenebiliriz – hayata, daha az uyarılabilir bir KORKU sistemiyle başlayanlar tarafından kesinlikle daha kolay kazanılan bir beceri. Hayvanlarda yapılan çok sayıda seçici ıslah araştırmasında gösterildiği üzere, diğer tüm temel emosyonlardaki çeşitlemelerin yanı sıra bu tür bir korku eksikliği de miras alınabilir.

Dolayısıyla emosyonlar, güdüleyicilerimiz ve rehberimiz olmaya ilaveten, bizim öğretmenlerimizdir de. Bebeklere baktığımız ve ihtiyaç halinde diğerlerine yardım ettiğimiz sırada yaşadığımız hoş, sıcak hisler gibi başka birincil emosyonel afektler de vardır. Toplu olarak, bu birincil emosyonel afektlerin cezalandırıcı ve ödüllendirici nitelikleri, dünyanın kendine özgü özelliklerini öğrenmemize yardımcı olur. Bunlar sürekli değişen bir çevreye uyum sağlamamıza yardımcı olan ödüller ve cezalardır. Bu hoş ve hoş olmayan *afektler* –birincil emosyonlarımızın öğrenmeyi kolaylaştırıcı işlevi– olmadan, atalarımızın içinde evrimleştiği ekolojik nişte yaşamaya devam ediyormuşuz gibi davranmaya kilitlenmiş olabilirdik. Işığın güneş mi, yoksa ultraviyole bir böcek tuzağı mı oluşuna bakmaksızın, içgüdüsel olarak ışığa doğru uçan meyve sinekleri gibi faaliyette bulunurduk. Çakallardan farklı olarak, çiftçilerin mide bulandırıcı kimyasallarla zehirlediği ölü koyun leşleriyle çakalları

yemlediği alanlarda koyun öldürmekten ve yemekten kaçınmayı öğrenemedik. Ve meşhur tilkinin aksine, insanların tavuğu da evcilleştirmiş olması gerçeğini bir fırsata çevirmeyi asla öğrenemedik.

İlksel emosyonel açıdan güçlü ve zayıf yanlarımız, kalıtsal bir temelden başlayarak, biz olgunlaştıkça ve yaşam deneyimlerimizden öğrendikçe birçok şekilde uyarlanan çeşitli insan kişiliklerinin temelini bize bahşeder. Emosyonlarımızı, hemen göze çarpmayan duygudurum değişikliklerinden tam anlamıyla olgunlaşmış HİDDET veya PANİK tepkilerine kadar çeşitli afektif seviyelerde deneyimliyoruz. Emosyonlar bizi harekete geçirmeye her zaman hazırdirler ve neden eyleme geçtiğimizi ve hissettiğimizi ve genel olarak, dünyayı niçin şu anda deneyimlemekte olduğumuz gibi deneyimlediğimizi daha iyi anlamak için haklarında daha fazla şey öğrenmek zorunda olduklarımız, milyonlarca yıl içinde evrilmiş, bu, atalardan kalma emosyonlardır. Bu sistemler kişilik yapılarımızın temelleridir, ancak buna, öğrenme yoluyla büyük bir karmaşıklık ekleniyor – sadece büyük ölçekli bedensel davranışlara, vokalizasyonlara ve sempatik ve parasempatik sinir sistemlerimizin çeşitli otonomik yanıtlarına odaklanmak yerine, basitçe doğru psikolojik değerlendirme soruları sorarak insan kişiliklerini değerlendirebileceğimiz bir noktaya dek.

Emosyonlar hakkında temel çalışma

Jaak Panksepp, bu kitabın ikinci yazarı, kariyerinin başlarında arzu, öfke, korku ve yalnızlık hissi gibi güçlü emosyonel dürtülerin kişilik farklılıklarımızı ve hatta bazı büyük psikopatolojilerimizin, özellikle de mani, aşırı öfke, kaygı bozuklukları ve depresyonun kaynaklarını anlamanın anahtarı olduğunu fark etti. Sonuç olarak, 1960'ların ortalarında, beyinlerimizin evrimsel olarak daha eski kısımlarına gömülü subkortikal emosyonel sistemleri keşfederek, fizyolojik psikolojinin yeni ortaya çıkan uzmanlık alanında –Walter Hess'in 1920'lerin sonlarında başlayan çalışmaları üzerine kurulmuş, bir nesil sonra Paul MacLean'ın önemli gözlemler eklediği alan; isimleri kısa bir süre sonra yeniden ele alacağız– psikolojik araştırmalarına başladı. Beynin

mevcut işleyişini çalışmak için ortaya çıkan teknik araçlarla, özellikle derin beyin uyarımıyla (DBS) Panksepp, memeli beynini ve onun evrimleşmiş emosyonel sistemlerini incelemeye koyuldu.

Panksepp ilk olarak dört farklı beyin emosyon sistemi –ARAMA-İSTEME (iştah-keşfetme-yiyecek arama arzusunun genelleştirilmiş bir biçimi), HİDDET (öfke), KORKU ve PANİK (diğer adıyla ayrılık sıkıntısı)– tanımladı ve bunları ilk genel psikobiyolojik emosyon teorilerinden biri haline getirdi (Panksepp, 1982). Ancak, kısa bir süre sonra bu üstün nitelikli sistemlerden en az üç tane daha olduğunu fark etti: Cinsel ŞEHVET, anneliğe özgü BAKIM ve çocuğa özgü OYUN. Bu subkortikal beyin emosyon sistemlerinin, doğanın bizi eyleme geçirmek için geliştirdiği araçlar olduğuna ve ŞEHVET'in olası istisnai durumu dışında, kişiliklerimizin ve psikopatolojilerimizin temelinde yatan emosyonel itici güçleri oluşturduğuna inanıyoruz.

Daha önce, Sigmund Freud ve Gordon Allport'un da dahil olduğu kişilik kuramcıları, kişiliklerimizin ve psikolojik dengesizliklerimizin altında yatan biyolojik mekanizmalar olması gerektiğini fark ettiler – Freud'ta "nörofizyolojik beyin nedenleri" ve Allport'ta "psikofizyolojik sistemler". Ancak, kariyerleri ne kadar etkileyici olsa da, teknoloji henüz psikolojik araştırmacılara bu tür beyin karmaşıklıklarını incelemek için deneysel araçlar sağlamamıştı. Dolayısıyla, kişiliğin biyolojik olarak açıklanmasına yönelik ilgilerine rağmen, hem Freud hem de Allport, insan davranışını anlamak için klinik terapötik yaklaşımların yanı sıra psikolojik analizler yapmayı seçti.

Pek çok araştırmacı, emosyonları ve diğer hisleri yavaş yavaş hızlanan anlama çabalarımıza zemin sağlayıp katkıda bulundular; bugün bu çaba modern insan beyni görüntüleme yöntemleriyle (fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme [fMRI] ve pozitron emisyon tomografi [PET] çalışmaları) doruk noktasına ulaşmış vaziyette. Bununla birlikte, iki öncü, yirminci yüzyılın ilk otuz yılında Walter Hess ve ikinci otuz yılında Paul MacLean, memeli beyinlerinin subkortikal bölgelerinde saklı bulunan emosyonel muammaların bazı kısımlarını açıklığa kavuşturmak için nörobilimsel yaklaşımları geliştirmede özellikle göze çarpıyorlardı. Hess, DBS –hiddet/öfke gibi belirli emosyonel

yanıtların hangi alanlarla bağlantılı olduğunu ortaya çıkarmak için kullanılan küçük elektrik akımları- ile beynin merkezinin derinliklerindeki en eski alanları inceleme tekniğini keşfetti. MacLean, beynin “limbik” anatomisine yönelik evrimsel bir yaklaşım izledi. Beynin, alt beyinsapı ve omuriliğin faaliyetlerine rehberlik eden, evrimsel olarak daha eski alanların (talampus, hipotalamus ve ortabeyinden oluşan üst beyinsapı) en üstünde katmanlaşmış bulunan orta katmanları (bazal gangliyonlar ya da MacLean’ın deyişiyle “limbik sistem”) sarmalayan, evrimsel açıdan daha yeni alanlara (neokorteks) sahip, katmanlı bir organ olduğunu tasavvur etti. Emosyonlara yönelik bu “limbik” yaklaşım, modern nörobilimciler tarafından pek kullanılmasa da, insan beynindeki, maymunlardan sıçanlara, hatta sürüngenlere ve balıklara kadarki “alt” memelilere dek izi sürülebilen alanları tanımladı. Aslında, evrimsel değişikliklerin yaptığı şey beyinde, vücuttaki diğer herhangi bir organda olduğundan çok daha iyi görülebilir. Araştırmacılar, el atabildikleri tüm türleri inceledikçe, hâlâ belirgin olan, sürüngenlere özgü temellerin yanı sıra, eski memeli yapılarının (limbik sistem) üzerine katmanlaşan daha yeni memeli yapıları (korteks) buldular.

Ayrıca, gerçekten de insanlara özgü, evrimsel olarak daha yeni korteks alanları da vardı. Filozof-psikolog William James, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında etkileyici eseri *Principles of Psychology*’yi [Psikolojinin İlkeleri] yazdığından ve hislerin daha yüksek neokortikal beyin bölgelerimizden ortaya çıktığı yorumunu yaptığından beri, birçok psikolog (hatta konuyu daha iyi bilmesi gereken bazı nörobilimciler bile) emosyonel hislerimizin kortikal faaliyetlerden doğduğunu düşünmüşlerdir. Kortikal alanlar, düşünme yeteneğimiz için çok önemli olan beyin bölgeleridir. Ancak, bu yüksek beyin bölgelerinin davranışlarımızı ve düşünmemizi diğer hayvanların çoğunun hayal edemeyeceği şekilde düzenleyebildiği açık olsa da bu psikologlar yanlış-maktadırlar.

Panksepp, bu klinik terapötik ve nörobilimsel evrimsel gelenekleri, bazılarının “kara kutu” dediği şeyin kilidini açmaya devam etmek için kati farmakolojik yöntemler gibi ek nörobilimsel araçlardan yararlanarak har-

manladı. “Kara kutu”, beynin bizzat kendisinde saklı olan davranışların daha derin biyolojik nedenlerini keşfetmenin yararsızlığını ileri sürme amacıyla beyin için kullanılan bir metafordur. Aslında, nörobilimsel devrim yirminci yüzyılın başlarında başlamıştı ve –tüm cevaplar geçici olsa bile– kısıktıcı sorular, yani genellikle pek çoğu henüz cevaplanamayan ek sorulara yol açan sorular sorulmaya başlanabilirdi. Her halükârda, kuşkusuz, çok daha fazla sayıdaki meraklı deneysel beyin araştırmacısının, insan davranışının sırlarına ve bireysel kişiliklerimizin çeşitli içgüdüsel ve öğrenilmiş itici güçlerine tam olarak tatmin edici cevaplar üretmeleri gerekecek.

Ancak, bu kitapta öğrenme ve hafızayı inşa etmek için çok önemli olan afektif uyarılmalarımızı kontrol eden ilksel beyin süreçlerinin kişiliklerimiz hakkında temel bir anlayış sağlayabileceğini öne sürüyoruz. Dolayısıyla, –Panksepp ve meslektaşlarının (belki de ŞEHVETi listenin dışında tutan) çalışmasıyla aydınlatılan– yedi *üstün-nitelikli emosyon* (tüm memelilerin miras aldığı A Sınıfı evrimsel ödüller) hem insanlarda hem de diğer hayvanlardaki ortak kişilik temelleri hakkında deneysel olarak doğrulanabilir bir kuram sağlar: Bunlar kişiliklerimizi şekillendiren, dünyayla etkileşimimizin başlıca itici güçleridir. *Emosyon* kelimesinin kendisi bile böyle bir yaklaşımı öne sürüyor. Emosyonun etimolojik kökenleri “dışarı” artı “hareket etme”dir veya “dışarı çıkma”dır – amaçlarımız açısından, dinlenim durumundan yüz yüze kaldığımız, yaşamı zorlaştıran her türlü olayla etkili bir şekilde başa çıkma imkânına yüksek düzeyde sahip, milyonlarca yıllık evrime dayanan, farklı ve eşvreli olarak uyumlu davranışlara geçmek anlamına gelir. Emosyonlar, düşünce ve hafıza kolaylaştırmanın yanı sıra, hem kalıtsal hem de bireysel yaşam gidişatına dayalı olarak ne tür bir birey haline geldiğimizi yapılandırmaya yarayan, afektif açıdan zengin bir eyleme hazır olmayı sağlar.

Kişiliğe ilişkin afektif nörobilim kuramının kısa anlatımı

Kişiliğin afektif nörobilim kuramı, çeşitli *endofenotipler*le doğduğumuzu ileri sürmektedir: Birincil emosyonel-afektif kişilik profilleri öncelikle bireysel genomlarımızdan meydana gelmiştir. Yani kişiliklerimiz, herhangi bir bi-

linçli çabaya ihtiyaç olmaksızın, yalnızca eylemde bulunma kapasitemizi değil, aynı zamanda zaman içinde tutarlı bir şekilde eylemde bulunma kapasitemizi de temin eden; ve ayrıca afektif olarak düzenlenmiş, yaşam olaylarına çeşitli şekillerde uyarlanmaya olanak tanıyan öğrenme ve bellek örüntülerini destekleyen bu ilksel emosyonel beyin sistemlerinden inşa edilmiş endofenotiplerimiz aracılığıyla ortaya çıkar.

İçlerine gömülü afektleri ve tepki eğilimleriyle birincil emosyonlarımız, doğuştan sağkalım sistemleri olarak düşünülebilir. Varkalımsal acil durumlarda bizi, bizden önceki sayısız nesilde etkili bir şekilde işe yaramış biçimlerde tepki vermeye sevk ederler. Daha az acil durumlarda, algılarımızı ve eylemlerimizi yine etkiler, hem sabit hem de tutarlı düşünce akışları üretir ve ürettikleri olumlu ve olumsuz hisler aracılığıyla deneyimlerimize değer ve anlam katarlar. Birincil emosyonlarımız, yaşamı zorlaştıran koşullardan kaynaklanan uyaranlara *koşulsuz tepkiler* (içgüdüler için davranışçı terim) olarak ortaya çıkarlar, ama öğrenmeyi ve dolayısıyla bellek oluşumları ile geri çağırılmaları –otomatik olarak ve bu durumlarda tamamen bilinçsizce çalışan beyin mekanizmaları– kontrol edip rehberlik ettikçe sürekli olarak yenilenirler. Bunun yanı sıra emosyonel uyarılmalar her zaman birincil emosyonlarla ilişkili his durumlarına sahiptir ve bu, geri kalan her şey için sağlam bir temel sağlayan,⁸ dünya yüzünde ortaya çıkmış ilk bilinç biçimi olabilir).⁹

Öğrenme ve belleğin yanı sıra bu emosyonel sistemler, davranışlarımıza bir ömür boyu, her birimizin, kişilik boyutlarıyla –kişilik endofenotiplerimizle– kesin olarak tanımlanabilmesi için yeterince tutarlı olacak biçimde

8 J. Panksepp, "Affective Preclinical Modeling of Psychiatric Disorders: Taking imbalanced primal emotional feelings of animals seriously in our search for novel antidepressants", *Dialogues in Clinical Neuroscience* 17, 2015, ss. 363-379; Mark Solms ve J. Panksepp, "The 'id' knows more than the 'ego' admits: Neuropsychanalytic and primal consciousness perspectives on the interface between affective and cognitive neuroscience".

9 J. Panksepp, "Affective Consciousness", M. Velmans and S. Schneider (ed.), *The Blackwell Companion to Consciousness* içinde, Malden, MA: Blackwell, 2007, ss. 114-129; J. Panksepp, "Core Consciousness", T. Bayne, A. Cleeremans ve P. Wilken (ed.), *The Oxford Companion to Consciousness* içinde, Oxford, UK: Oxford University Press, 2009, ss. 198-200.

rehberlik eder. Gelişmekte olan endofenotipimiz o kadar karmaşıktır ki, tamamıyla öngörülebilmemiz mümkün değildir. Yine de karşılaştığımız başka insanlarla, hayvanlarla, nesnelerle ve koşullarla olan davranışsal alış-verişimizde endofenotiplerimizin sağladığı günlük bir aynılık vardır: çevremizdekilerin “kendimiz olmadığımızda”, “keyifsiz olduğumuzda” ya da deyiş yerindeyse “sadece öylesine davranırken” bunu fark edecekleri bir *modus operandi* [hareket tarzı].

Bizi iyi tanıyan herkesin anlayabileceği tutarlı bir şekilde olması bir yana, niçin herhangi bir şey yapıyoruz? Subkortikal beynimizin birincil emosyonel eylem sistemlerinden doğan, birincil süreç psiko-davranışsal yeteneklerimizdir, başlıca itici güçlerimizdir. Bizi dinlenim durumundan tutarlı davranış örüntülerine götüren birincil duygusal eylem sistemleri, eğer yeterince anlaşılırsa, öğrenme mekanizmalarımız buna bağlı olarak da bireysel belleklerimiz tarafından ilave edilen iyileştirmelerle birlikte, yaşam zorluklarıyla başa çıkmaya çalışmada endofenotipimiz açısından en uygun yollar olarak görülebilir.

Bu üstün nitelikli emosyonlar, bizim daha derin, kimilerinin “gerçek” diyebileceği doğamıza bir pencere açar. Hepimiz dünyayı bu emosyonların mercekleleriyle deneyimliyoruz. Ve bu emosyonların her birinin kişisel hissetme, düşünme ve davranış biçimlerimiz üzerinde ne kadar güçlü ya da zayıf bir etkiye sahip olduğunu anlamak, kendimizi anlamaya yönelik iyi bir ilk adımdır. Yaşamlarımızda ihtiyaç duyduğumuz düzenlemeleri yapmaya karar verirsek, çabalarımızı daha derin doğamızı anlamaya dayandırmak muhtemelen girişimlerimizi daha verimli hale getirir. Bir anlamda, hepimiz aynı evrimsel denizlerden kurtulanlarız, benzer teknelerde, ancak birçok farklı gölde, yelkenlerimizde biraz farklı afektif rüzgâr örüntüleriyle seyir halindeyiz. Bu rüzgârlar farklı kişilik boyutlarıdır; ve kişilik teorisinde eksik olan anahtar, bu kişilik boyutlarının türlerarası güvenilir nörobilimsel temelidir. Afektif Nörobilim Kişilik Ölçeklerini geliştirmemizin ve bu kitabı yazmamızın nedeni budur.

BÖLÜM 1

İnsan Kişiliğinin Gizemi

Önce agnostik olmamız gerekir ki, ardından makul bir inanç sistemine erişme şansımız olsun.

– D. Elton Trueblood

20. yüzyıl Amerikalı Protestan yazar ve filozof

Bu kitabı okuduğunuzda, insan kişiliğine ilişkin ayırt edilebilir derecede yeni bir bakış açısından gelen bir görüşe maruz kalacaksınız. Eğer kişilik üstüne çalışan deneyimli bir öğrenciyseniz, kişilik kuramıyla ilgili önceki eğitiminizi biraz kenara koyup yargıgücünüzü bir süreliğine askıya alabileceğinizi umuyoruz, zira bu sayfalarda yer alan, kişiliğe yönelik özgün yaklaşımı beğenebilirsiniz; ki bu yaklaşım, insan dillerine ilişkin çalışmalarda yüceltilen farklı kişilik özelliklerinden çok, memeli beyinlerinin ilksel (evrimleşmiş) emosyonel sistemlerine yönelik çalışmalardan kaynaklanmaktadır. Her halükârda, mevcut yaklaşımı yeni ve iddialı bulacağınızı umut ediyoruz, zira biz burada kişiliğe, belki de ilk kez, memeli beyinlerinin halihazırda nörobiyolojik olarak kökleşmiş emosyonel sistemleri üzerinden odaklanıyoruz (her ne kadar bu tür çabalara *kavramsal olarak* önyak olmuş başka kişiler varsa da Robert Cloninger (2004), Richard Depue (1995) ve Jeffrey Gray (1982) bunlardan ilk akla gelenler).

Elbette, emsoyonellik geleneksel olarak kişiliğin temeli kabul edilmiştir. Yani klasik görüş, duygudurumlarımızı kontrol eden çeşitli varsayılmış be-densel güçlerin (huyların) mizaçlarımızın temeli olduğu sanısına dayandırılmaktadır. Ortaçağda kişilik üstüne çalışan bilim insanlarına göre, kimileri *neşeli* [*sanguine*], yani esasen mutlu ve yumuşakbaşlıyken, kimileri *asabi* [*choleric*], yani kolaylıkla sinirlenen ve öfkelerini dışavurma isteğinde kişilerdir. Bazıları *soğuk* [*phlegmatic*], yavaş, sıkıcı ve ilgisizdir (esasen soğuk nevalelerdir); ancak, diğer bazıları da *melankolik*, sürekli üzgün ve depresiftir.

Sonraki çeşitli kişilik yaklaşımları ise klinik deneyim ve içgörülere dayanırıldı, çünkü çoğu erken dönem kişilik kuramcısı, terapistler ve psikiyatrist-

lerdi (Bölüm 5'teki örneklere bakınız). Bu kişilerin hastaları ciddi davranışsal ve/veya emosyonel sorunlara sahip insanlardı, dolayısıyla bu erken dönem kuramcılarının, hastalarını mizaç farklılıklarına göre birbirinden ayırması ve onları tanısall kategorilere ayırması doğaldı. 19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başları gibi Emil Kraepelin (1856-1926) açık psikolojik semptom örüntülerinden elde edilen tıbbi tanımlara dayalı bir psikolojik "hastalıklar" sınıflandırması hazırlamıştı. Kraepelin'in iyi bilinen tanılarından biri, kendisinin zamansız bunama [*dementia praecox*] ya da erken bunama [*premature dementia*] ya da erken delilik [*precocious madness*] olarak adlandırdığı şizofrenidir, çünkü genellikle ergenliğin son döneminde ya da yetişkinliğin erken döneminde başlar.¹⁰

Eğer bir terapist, hekim, psikiyatrist ya da başka alanlardan bir tıp uzmanıysanız, bu kitabın, kişiliği ya da kişilik testlerini, psikiyatrik sorunlara ya da kişilik bozukluklarına tanı koymak için –her ne kadar farklı zihinsel sorunlara sahip insanları anlamada bir içgörü sağlayabilecek olsalar da– kullanmaya odaklanmadığını belirtmeliyiz. Bu kitap daha çok, kişiliğin atalardan kalma köklerini ve kişiliğin ne anlama geldiğini keşfetme ile bu gezegen üzerinde insan olarak her birimizi yalnızca benzersiz değil, aynı zamanda dünyada var olmanın emosyonel yollarının –ki bunlar tipik kişiliklerde yansıtılır– mirasçıları kılan bireysel farklılıklara ilişkin daha derin bir takdir uyandırma çabası hakkındadır. Uç noktalara gittiğinde, bu tür kişilik özelliklerinin psikiyatrik olarak önemli kişilik eğilimlerini yansıttığı görülebilir. Birçok bölümde anlattığımız üzere nörojenetik bulgular insan ve hayvan kişiliğinin kökleşmiş emosyonel temelleri konusunda çokça destek sağlıyor. Ortaya çıkan bu tür bilgiler insan kişiliklerini olduğu kadar psikiyatrik bozuklukları anlama biçimimizi de nihayetinde değiştirecektir.

Psikiyatri bilimi, geleneksel psikiyatrik tanı kategorilerine yönelik, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*'ın¹¹ (*DSM-V*; American

10 Bazı bilim adamları, Kraepelin'in teşhis ettiği hastaların çoğunun aslında grip salgını sonucunda beyin hasarı geliştirdiğine inanıyor; her ne kadar salgın birçok bireyi öldürmüş olsa da hayatta kalanların çoğunda, sonunda postensefalitik letarji olarak adlandırılan kalıcı bir demans formu vardı.

11 *DSM 5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*, çeviren Ertuğrul Koroğlu, Ankara: HİB Yayınılık, 2018 –çev.n.

Psychiatric Association [Amerikan Psikiyatri Birliği], 2013) beşinci baskısının ortaya çıkmasıyla açıklanan bir güven krizi yaşıyor. Pek çok psikiyatrist hâlâ, hekimlerin 19. yüzyılın ortasında tipik bedensel bozuklukları tanımlamayı öğrendikleri yoldan ortaya çıkan bu tür tanı geleneklerinin, alanın gelişimi için vazgeçilmez olduğuna inanıyor. Almanya'da Berlin Biophysics Club [Berlin Biyofizikçiler Cemiyeti] diye adlandırılan bir hekimler topluluğunun esinlediği, zihinsel bozuklukların sistematik bir sınıflandırmasına yönelik bu dönüşüm, tıbbi sağlam bir bilimsel zeminde kurmayı amaçladı. Ne var ki bunun, psikiyatristlerin halihazırda ilgilendikleri zihinsel bozukluk çeşitliliğini devam ettirmek için en iyi yol olmayabileceği konusunda giderek artan bir görüş birliği var. Birçokları (otizm, depresyon, şizofreni ve hepsinden önemlisi, kişilik bozukluklarını da içeren) çok sayıda psikiyatrik tanısal etiketin altında yatan homojen beyin problemlerine ilişkin gerçekten iyi bir kanıtımızın olmadığını kabul ederek, sırf tutarlı semptomların, yani temel (endofenotip adı verilen) psiko-fiziksel işaretlerin kullanımına başvurmayı tercih eder. Bu psiko-fiziksel işaretler, insan kişiliğine ve psikiyatrik sorunlara yaklaşımın daha iyi bir yolu olarak farklı beyin devrelerinin değişen faaliyetlerini bilimsel olarak farklı beyin sistemlerine bağlanabilecek şekilde yansıtır olabilir.

Elbette, insan kişiliğinin doğası ve psikiyatrideki tanıların değeri hakkında süregelen tartışma kesinlikle çözümlenmiş değildir. Özellikle psikiyatrideki fikir ayrılıkları ve tartışmaların uzunca bir süre daha bizimle kalacağı kesindir, çünkü kavramsal kategoriler DSM'nin belirlediği çeşitli psikiyatrik kategorileri kolaylıkla tedavi etmeyi mümkün hale getiren giderek daha fazla sayıdaki ilacı reçete etme yollarını standartlaştırmak için yararlı yollar sağlar. Ne yazık ki, tedavi edici etkilerdeki yelpaze aşırı derecede bir çeşitliliğe sahiptir ve sadece birkaçı, hayvanlarda afektif durum değişikliklerinin modellenmeye çalışılmasıyla geliştirilmiştir.¹²

12 Yakın tarihli özetler için bkz. J. Panksepp, J.S. Wright, M.D. Döbrösy, T.E. Schlaepfer ve V.A. Coenen, "Affective Neuroscience Strategies for Understanding and Treating Depressions: From Preclinical Models to Novel Therapeutics", *Clinical Psychological Science* 2, 2014, ss. 472-494; J. Panksepp ve Y. Yovell, "Preclinical Modeling of Primal Emotional Affects (Seeking, Panic

Bu hararetli tartışma alanına derinlemesine girmiyoruz, fakat psikiyatri mesleği ile ilaç şirketleri arasındaki ilişkinin, yerleşik uygulamaları değiştirmenin büyük miktarda bir bilimsel veri gerektirecek kadar kuvvetlendiğine dikkat çekiyoruz. Robert Whitaker'ın tıbbın bu alanına yönelik samimi eleştirisi ve sert kınaması¹³ mevcut pek çok akıl sağlığı ilacının hastalarda sıklıkla, mustarip oldukları dışında bazı zihinsel problemlere/kişilik problemlerine yol açtığından kabul edilmesinden doğmuştur. Gerçekten de zihnin kimyasındaki ilaç yoluyla tetiklenmiş değişiklikler, kimyasalları, normallik hissinin artık sağlanamayacağı derecede istikrarsızlaştıran güçlü “karşıt süreçler”e neden olabilir. Psikiyatrik meselelere bu kitabın sonuna doğru, 18. Bölümde yeniden döneceğiz. Şimdiki hedefimiz, ana emosyonel sistemlerimizin çeşitli karakteristik özelliklerinden kaynaklanan insan kişiliğinin normal değişkenliğine odaklanmak ve bu bilginin kendimizi daha iyi anlamamıza nasıl yardımcı olabileceğini tartışmaktır.

Psikolojik olarak normalin ne olduğunu tanımlamak zordur. Açıkçası, gelişimi etkileyen pek çok kültürel ve çevresel değişken vardır; ancak, nörobilimciler bunun kısmen, doğuştan getirdiğimiz güçlü ve zayıf emosyonel yanlara dayandığını ortaya koyuyorlar; bir kişinin, tipik olarak bireysel deneyimlerle daha da şekillenen genetik mirasının beyindeki tezahürlerinden kaynaklanan değişim. Bu kitapta tarif ettiğimiz şekliyle bu bakış açısı, farklı kişilik özellikleri için birçok genetik yatkınlıkların tanımlanması yoluyla fazlasıyla doğrulanmıştır. Ancak her bebek, William James'in yenidoğan zihinsel hayatı için kullandığı terimleri ödünç alırsak, çevresindeki sosyal dünyanın “patlayan, vızıldayan” karmaşasıyla karşı karşıya kaldığından, genlerin çevreden nasıl etkilendiğine de dikkat et-

and Play): Gateways to the Development of New Treatments for Depression”, *Psychopathology* 47, 2014, ss. 383-393; J. Panksepp, “Affective Preclinical Modeling of Psychiatric Disorders: Taking Imbalanced Primal Emotional Feelings of Animals Seriously in Our Search for Novel Antidepressants”, *Dialogues in Clinical Neuroscience* 17, 2015, ss. 363-379; J. Panksepp, “The Cross-mammalian Neurophenomenology of Primal Emotional Affects: From Animal Feelings to Human Therapeutics”, *Journal of Comparative Neurology* 524, 2016, ss. 1624-1635.

13 Bkz. R. Whitaker, *Anatomy of an Epidemic*, New York, NY: Crown, 2010.

meliiyiz. Epigenez kavramı, gen ifadesi üzerinde çevresel olarak başlatılan etkilerin, istikrarlı kişiliğin inşasında kişinin genlerinin kalıtsal donanımı kadar etkili olduğu basit gerçeğini yakalar. Emosyonel hisleri –diğer afektlerden, örneğin bedensel duyuşal ve homeostatik olanlardan çok daha fazla– kontrol eden temel beyin devrelerinin yapılanmasında ifade edildiği gibi, bu erken etkilerin istikrarı, kişilik gelişiminin temel taşıdır. Bunlar modern biyolojik-psikiyatri uzmanlarının zihnin endofenotipleri olarak adlandırdığı şeydir; öğrenmenin ve belleğin bireyselleştirilmiş yollarına rehberlik eden doğal afektif süreçler. Gerçekten de doğuştan getirdiğimiz his türlerinin hepsi, beyinlerimizin içinde bulunan emosyonel sistemler kadar etkili değildir; ne duyuşal dürtüler (hoş tatlar, berbat tiksintiler) ne de açlık ve susuzluk olarak deneyimlediğimiz bedensel homeostatik dürtüler. Söz konusu emosyonel sistemler çeşitli temel afektif hisleri, bizce kişilik gelişimi için en etkili beyin endofenotiplerini oluşturan güçlü ve zayıf yanları iletmektedir.

Kuramsal yönelimimiz

Her insan benzersizdir. Yüzlerimiz ve seslerimiz bizi bireyler olarak kolaylıkla tanımlar. Artık biliyoruz ki, her birimiz, kalıtım yoluyla kendi eşsiz genetik örüntülerimizle donatılmış vaziyetteyiz. Tek yumurta ikizleri bile ömürleri boyunca epigenetik etkiler kadar, elbette ki, öğrenme aracılığıyla da farklılıklar geliştirir.¹⁴ Başlangıçta fiziksel özelliklerimizin farklı olduğu daha bariz olabilse de her birimizin kişiliğinin de benzersiz olduğu bir o kadar doğrudur. Bununla birlikte, psikolojideki en büyük meselelerden biri, birçok birey arasında görülen çok sayıda tutarlı kişilik benzerliklerinin ve farklılıklarının köken ve gelişimini nasıl açıklayacağımız olmuştur. Her ne kadar bireysel özellik ve karakteristiklerimiz üzerinde güçlü genetik etkiler olduğunu bilsek de psikoloji bilimi ve nörobilim, bu genetik fark-

14 M. Fraga, E. Ballestar, M. Paz, S. Ropero, F. Setien, M. Ballestar, M. Esteller, "Epigenetic Differences Arise During the Lifetime of Monozygotic Twins", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 102, 2005, ss. 10604-10609.

lılıkların kişilik farklılıklarına nasıl dönüştüğünü açıklamak için çaba sarf etmektedir.¹⁵

Kısmi bir açıklama ve bu kitabın konularından biri, her birimizin dünyayı farklı algılamasına ve ona farklı tepki vermesine yol açan, genetik temelli olduğu kadar çevresel olarak da desteklenen emosyonel farklılıklarımızdan ötürü kişiliklerimizin de farklı olmasıdır. Benzersiz kişiliklerimiz, bireysel olarak dünyayı nasıl deneyimlediğimizin ve ona nasıl tepki verdiğimizizin bir yansımasıdır. Çevremizi doğrudan deneyimleyemediğimizden ve her yaşam olayını yorumlamak için beynimize güvenmemiz gerektiğinden, hepimiz dünyayı kendi benzersiz tarzlarımızla deneyimliyoruz. Pek çok farklılığın arasında diğerleriyle paylaştığımız değişmez özellikler olsa da, bir bakıma, her birimiz farklı bir dünyada yaşarız, çünkü her birimiz dünyayı biraz farklı algılarız.

Elbette, hiçbirimiz dünyamızı doğrudan algılamayız. Dünyaya ilişkin algılarımız beyin tarafından inşa edilir. Örneğin, görme, gözümüzden giren ışık dalgalarından kaynaklanır. Ancak, gözlerimiz görüntüleri doğrudan “görmez”; biz sadece, elektromanyetik yelpazenin, görmeyi sağlayan sınırlı bir kısmını algılarız. Gözlerimizdeki ışığa duyarlı reseptörler yalnızca, bir bilgisayar ekranındaki piksellere benzeyen ışık enerjisi noktalarını tespit etme yeterliğine sahiptir. Bu reseptörlerden bazıları, koni reseptörler, kırmızı, yeşil ve mavi renklerine ilişkin birincil bir deneyim yaratan farklı frekanslardaki ışık dalgalarına yanıt verir. Bununla birlikte, gözün kendisi tüm görüntüleri tanımlama yeterliliğine sahip değildir. Gözlerimizdeki ışık reseptörlerinden gelen sinyalleri işleyen, öncelikle –kafamızın arka tarafında, hemen kafatasının altındaki– görsel korteksimizdir. Görsel korteks, art arda gelen nöral iyileştirmeler yoluyla çizgi, hareket ve nihayetinde gerçek görüntüler gibi

15 D. Crews, R. Gillette, I. Miller-Crews, A.C. Gore ve M.K. Skinner, “Nature, Nurture and Epigenetics”, *Molecular and Cellular Endocrinology* 398, 2014, ss. 42-52; I.C. Weaver, I.C. Hellstrom, S. Brown, S. Andrews, S. Dymov, J. Diorio M. Mc: “The methylated-DNA binding protein MBD2 enhances NGF1-A (cgr-1)-mediated transcriptional activation of the glucocorticoid receptor”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences* 369, 2014, ss. 1-11.

özellikler kadar daha ince renk farklılıklarını da tanımlar. Renkten nesnelere kadar tüm algılar, dünyanın temsilleri olarak deneyimlenen beyin işlevleri tarafından yaratılır.

Nihayetinde “gördüğümüz” görüntülere anlam vermek için başka bir işlemleme düzeyi daha gerekir; görüntülere afektif olarak deneyimlediğimiz değerler eklemeye ve onları yorumlamaya başlamamız bu düzeyde olur. Her birimize birbirinden farklı, benzersiz kişiliklerimiz için temel dayanaklar sağlayan başlıca bireysel farklılıkların ortaya çıkmaya başlaması, bu yorumlama ve değer katma evresinde gerçekleşir. Hepimizin dünyayı kendi kişisel tarzında “görmeye” başlaması ise, görüntüleri anlamlandırmaya çalıştığımızda olur. Tam bu noktada emosyonel kişilik farklılıklarımız daha belirgin hale gelmeye başlar. Örneğin, bir bebek gördüğümüzde, hepimiz bu ufaklığa aynı derecede ilgi göstermeyiz; bazılarımız bebeklere karşı daha sevgi dolu ve koruyucudur (genellikle kadınlar erkeklerden daha fazla). Bir yabancı gördüğümüzde hepimiz o kişiye karşı aynı derecede kuşkucu ya da dost canlısı değilizdir; bazılarımız yabancılara karşı kendini daha temkinli ve huzursuz hissediyor. Bu hisler, psikolojinin, nasıl tartışılması, kavramsallaştırılması veya incelenmesi gerektiği konusunda çok az fikir birliğine varılmış en gizemli yönleriydi. Bizim buradaki bakış açımız, kişilik farklılıkların gelişimi için başlıca ilksel güçleri, emosyonel hislerimizin güçlü ve zayıf içsel yanları dahilinde bulacağımızdır.

Yaşam olaylarına afektif his ve değerlerimizi ekledikçe, aynı anda farklı davranışsal tepkiler kadar farklı düşüncelere ve anılara da sahip oluruz. İki kişinin yan yana durup yine de aynı manzarayı farklı hisler, yorumlar, düşünceler ve etkilerle farklı algılayabilmesi, kişiliklerimize benzersizlik katan şeydir. Bunu, küçük bir deneye katılmaya istekli arkadaşlarınızdan bir karma grup oluşturup deneyin: İşteki uzun bir günün ardından, تنها bir park yerinde, arabalarının kapısını açarken, alacakaranlıkta kendilerine doğru yürüyen biraz bakımsız birisini hayal etmelerini isteyin. Kâğıt verip onlardan olası hislerini yazmalarını ve yaklaşan kişi hakkında biraz daha bilgi vermeleri isteyin. Sonra da arkadaşlarınıza notlarını grupla paylaşmalarını söyleyin. Yeterince şanslıysanız ve küçük oyununuza katılanlar bir kişilik çeşitliliğine

sahipse, aldığınız yanıtların dağılımı karşısında hayrete düşebilirsiniz. Bazıları muhtemelen bu kişinin sağlığıyla ya da kayıp veya aç olup olmadığı konusyla ilgileniecektir. Diğerleri bu yabancından korktuklarını ifade edebilirler; yine diğer bazıları da bu serseriye karşı biraz düşmanlıkla karşılık verebilir. Bu durumda, muhtemelen [başkalarını] önemseme ve nezaket farklılıkları göreceksiniz; bir yanda esnek empatik dürtüler, diğer yanda dogmatik otoriter ve cezalandırıcı dürtüler. Temel kişilik farklılıklarımıza pencere açan şey, his, yorum, düşünce ve tepkilerdeki bu farklılıklardır.

Kişiliğin afektif temelleri

Kişilik farklılıklarımızın daha kapsamlı bir açıklaması, bu hislerin, algıların, düşüncelerin ve davranış tepkilerinin hepsinin, çeşitli içgüdüsel emosyonlar olarak sarılıp paketlenmiş (derinlemesine bütünleşmiş) olmasıdır. Miras aldığımız birçok birincil emosyondan her biri temelde, tüm memelilerin bir dizi ilksel emosyonu ifade etme ve deneyimleme kapasitesiyle doğduğunu kısmen yansıtan içsel *yüklülüğe* [*valence*] –çeşitli olumlu ve olumsuz hislere– sahip, evrimsel olarak uyarlayıcı bir eylem sistemidir. 1998 tarihli *Affective Neuroscience* [*Afektif Nörobilim*] kitabında Jaak Panksepp, insanlar da dahil olmak üzere tüm memelilerin paylaştığı ilksel emosyonel yanıtlardan yedi tanesini tanımladı. Birincil-süreç olarak kalıtsal doğalarını vurgulamak için ARA-MA-İSTEME, HİDDET, ŞEHVET, BAKIM, PANİK ve OYUN şeklinde büyük harfle yazılırlar (gerçi bu, tipik faaliyetlerinin dünyada yaşamakla değişmediği anlamına gelmez; gerçekten de pek çok öğrenmeye rehberlik ederler). Her emosyon yalnızca kendine özgü hislere sahip olmakla kalmaz,

1 zamanda öğrenilmiş ve öğrenilmemiş algısal yorumlara, düşüncelere ve davranışsal tepkilere rehberlik eder. Bununla birlikte, her bir beyin emosyon sisteminin gücü ve hassasiyeti ile rehberlik ettiği gelişimsel öğrenme kişiden kişiye değişir. Dolayısıyla, bu temel emosyon sistemlerinin her birinde, farklı insanlar arasında, bir kısmı kalıtsal, bir kısmı öğrenilen azımsanmayacak derecede bir çeşitlenme vardır. Bu emosyonel beyin yanıtlarının her birindeki bu tür çeşitlemeler, muhtelif yüksek-düzey özelliklerle ve (sınırsız ve içten

bir sıcakkanlılıktan dar ve saplantılı bir nevrozizme kadarki) kişilik karakteristikleriyle uyuşan farklı algı ve tepkileri teşvik eder. İnsan kişiliğiyle ilgili fikirlerimizi geliştirirken, ŞEHVETİ –cinsel dürtülerimizi– belki de “ele alması biraz zor bir konu”¹⁶ olduğundan bir kenara bıraktık. Önemli ama çoğu zaman o kadar kişisel ki, insanlar diğer kişilik özelliklerini derecelendirirken açsözlülüğten kaçınıyor olabilirler. Başka bir deyişle, insanların cinsel ilgileri konusunda bilgi edinmeye çalışmak çok kişisel kalabileceğinden, diğer kişilik boyutları hakkında daha az açsözlü olmayı teşvik edebilir.

Aşağıdakiler, yeni Afektif Nörobilim Kişilik Ölçeklerini [Affective Neuroscience Personality Scales] (az ileride anlatılacaktır) geliştirmede odaklandığımız altı üstün nitelikli emosyonun kısa örneklerdir:

İster yan eve yeni komşular taşınıyor olsun, ister yeni bir araba, özellikle de ilk arabamızı almanın heyecanı olsun, yeni deneyimler esnasında hepimiz merak ve enerjıyla dolarız (bu türden bütün faaliyetler ARA-MA-İSTEME gerektirir).

İstedğimiz bir işe giremediğimizde hepimiz hayal kırıklığına uğrarız ya da aile fertleri kendi üstlerine düşen işleri yapmadıklarında muhtemelen biraz daha fazla kızarız (hepimiz HİDDETlenebiliriz).

Çoğumuz yılanlardan ve ayılardan korkarız; ayrıca, bir ormanda kaybolsaydık ya da garip bir şehrin köhne bir semtinde yalnız başımıza yürümek zorunda kalsaydık, kuşkusuz biraz kaygılanırdık. KORKU duyma kapasitesi bizim içimizde vardır.

Birçoğumuz yavru hayvanlara karşı özellikle şefkat ve BAKIM verme isteği duyar ya da evsiz bir dilenciye biraz para verme eğiliminde olabilir.

Hepimiz biten ilişkilerin, özellikle de sevdiğimiz birinin ölümünün ardından yalnızlık ve psikolojik acı, sosyal olarak ötekileştirildiğimizde ya da dışlandığımızda da benzer bir “ayrılık sıkıntısı” hissederiz; biz bu hisse PANİK/Üzüntü diyoruz.

16 Yazar orijinal metinde, “too hot to handle” deyimini tırnak içinde kullanarak aynı zamanda bir laf oyunuyla “ateşli” bir konu olduğunu ima etmiş –çn.

Hepimiz arkadaşlarımızla eğlenmekten ve iyi bir şakaya gülmekten keyif alıyoruz, bunların hepsi diğer memelilerle hâlâ paylaştığımız, atalardan gelen OYUN dürtüleriyle alakalı.

Biz insanlar bu altı örnekle resmedilen emosyonel hisleri paylaşıyor olsak da hepsi bireysel kişiliklerimizde eşit olarak ifade edilmez. Yani hepimiz arkadaşlarımızla eğlenmekten hoşlanırken, bazılarımız diğerlerinden çok daha arkadaş canlısıdır ve sosyal eğlence için fırsat kollamaya meyillidir. Birçoğumuz, özellikle kadınlar, yavru hayvanlara karşı şefkat duymaya yatkın olsa da pek azımız, yuvasından düşmüş küçük bir kuşu kurtarmak için onu fiilen eve götürecektir. Bu nedenle, bu altı emosyonun her biri ile ilişkili eğilim ve tepkilerimizin gücü, bireyler arasında önemli ölçüde farklılık gösterebilir. Farklı ve çoğu kez de benzersiz kişiliklerimizi kurmamıza yardımcı olan şey, gelişimsel açıdan algılarımız, düşüncelerimiz ve davranışsal tepkilerimizle iyi bir şekilde bütünleşmiş farklı hisler ile, tipik olarak belirli yaşam koşullarında sergilenen, BeyinZihin'in bu altı gücü arasındaki çeşitlemelerdir.

Başka türlü söylenecek olursa, yukarıdaki altı temel emosyondan her biri, kalıtsal olarak miras aldığımız serebral yaşam araçlarımızdan çıkmaktadır; algılarımızı ve yaşam olaylarına yönelik muhtelif yanıtlarımızı renklendiren ve yönlendiren kadim, bir hayli evrilmiş beyin sağkalım sistemlerinden ... Bu altı beyin sistemi, karşılaştığımız yaşam durumlarına ilişkin yorumlarımızda kendiliğinden, sürekli ve derinlemesine yer almaktadır. Çeşitli olumlu ve olumsuz afektif hislerimiz “değer göstergeleri”dir; bunların hepsi, modern insanın veya Neandertallerin yeryüzünde gezinmesinden çok önce, genetik olarak milyonlarca nesilden geçen, atalardan kalma sağkalım mekanizmalarıdır ve dünyayla karşılaştığımızda onu kendiliğinden ve sürekli bir biçimde izlerler. Sağkalım söz konusu olduğunda, Tabiat Ana (namı diğer evrim) temel sağkalım meselelerini şansa bırakmadı. Primatlara yönelik sürekli artan cömertliği ile Tabiat Ananın temin ettiği şey, türümüzde zirvesine ulaşan, daha üst beyin dokularıydı, yani gerçekten akıllı (ve afektif ve bilişsel yeteneklerimizin zengin karışımı olan zihinsel yaşam hakkında sık sık kafası

karışmış, gerçekten şaşkın) hale gelmemize olanak tanıyan, (vücut büyüklüğüyle görelî) en büyük neokortikal genişlemeydi.

Beynin daha alt emosyonel bölgelerinin daha yüksek kısımları programlamada çok önemli olduğu her zamankinden daha açık hale gelmektedir; yani çeşitli afektif his sistemlerimiz, her organizmaya, kendi mizacına ait güçlü ve zayıf yanlarına sıkı sıkıya bağlı biçimde ortaya çıkan bilişsellikler geliştirme imkânı tanıyarak öğrenme süreçlerini yönetir. Bu, sıklıkla, insanların kendilerinin veya başkalarının motivasyonlarını kolaylıkla anlamadığı birçok yaşam durumuna yol açar. Ancak, bu karmaşık konuyu daha sonraya bırakıyoruz.

Yeni bir kişilik testine doğru

Yukarıdaki yedi temel üstün nitelikli beyin emosyon sisteminin yalnızca tüm insanlar değil, aynı zamanda diğer tüm memeliler tarafından da paylaşıyor olması, en önemli noktadır. Dolayısıyla, evcil köpek ve kedileriniz evrimsel açıdan bağlı oldukları bu beyin emosyon sistemlerine –ARAMA-İSTEME, HİDDET, KORKU, BAKIM, PANİK ve OYUN– insanlarla ortak olarak sahipler. (Daha önce de belirtildiği gibi, bunların sadece altısına odaklanmış olsak da sonraki bazı bölümlerde zaman zaman ŞEHVET üzerine de düşüneceğiz.) Aslında hayvan kişilikleri konusu Bölüm 10'da gözden geçirilmektedir. Şimdilik, onlara sahip olan tüm hayvanlar tarafından (her ne kadar belki bilişsel olarak olmasa da) etkili bir şekilde deneyimlenen bu beyin sistemlerinin varlığının bu hayvanları –dünyadaki, kendilerini deneyimleyen yaratıkları– *duygulu* [*sentient*] hale getirdiğinin altını çiziyoruz. Konuşmayan hayvanlarda, deneyimlenen hislerin varlığının doğrudan kanıtı, bu sistemleri, elektriksel derin beyin uyarımında (DBS) olduğu gibi, yapay olarak harekete geçirdiğimizde, hem hayvanların hem de insanların bu durumları deneyimledikleri yalın gerçeğidir. Konuşamayan hayvanları davranışsal seçimleriyle sorgulamamız gerekirken, insanlar bize hislerini doğrudan söyleyebilirler. ARAMA-İSTEME, BAKIM ve OYUN sistemlerinde olduğu gibi (bu uyarılmış durumlar ödüllendiricidir [*rewarding*]) beyin uyarımını gönüllü

olarak açarak ya da HİDDET, KORKU ve PANİK için olduğu gibi beyin uyarımını kapatarak, hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları şeyler konusunda bizi bilgilendirebilirler.¹⁷ Buna göre, paylaşılan bu emosyonların insan mizaçlarının farklı boyutları olarak nasıl dışa vurulduğunu izlemek için yeni bir insan kişiliği envanteri geliştirdik; Bölüm 2’de daha ayrıntılı sunulan, *Affective Neuroscience Personality Scales* [Afektif Nörobilim Kişilik Ölçekleri] (ANPS) olarak adlandırdığımız test.¹⁸

Panksepp ve öğrencileri kapsamlı şekilde çalışmış ve bu altı beyin sistemi için uygun bilimsel isimler sunmuştur. Konuşma dilindeki kullanımlarından bir parça ayırtırmak –anlamlarının küçük harfli eşdeğerleriyle aynı olmadığını belirtmek– için kelimenin tümü büyük harflerle yazılmaktadır. Buna göre, bu beyin sistemleri için uygun bilimsel isimler ARAMA-İSTEME, HİDDET, KORKU, BAKIM, PANİK ve OYUN şeklindedir. Bugüne kadar, hayvan beyinlerini insanlarınkinden daha fazla inceleyerek bu emosyonel sistemlerin temel evrimsel doğasını öğrendik. İlk üç emosyonel sistem, ARAMA-İSTEME, HİDDET ve KORKU çok eski kökenlere sahip; çünkü geriye doğru, sürüngenlere ve hatta balıklara kadar izlenebiliyorlar. Diğer üçü, BAKIM, PANİK ve OYUN, özellikle memelilere özgü ve onlara daha yüksek sosyal yeteneklerini veriyor (örneğin, BAKIM/Bakım verme sistemi, empatinin ana kaynaklarından biri olabilir; bu konuda bir tartışma için bkz. Panksepp ve Panksepp, 2013). Almanca, Fransızca, İtalyanca, Norveççe, İspanyolca, Türkçe ve diğer çeşitli dillere yapılan ilk ANPS çevirileriyle, altısının da kültürler arasındaki belirli kişilik farklılıklarıyla bağlantılı olduğu tekrar tekrar gösterilmiştir. Yedinci sistem, cinsel ŞEHVET, eski sosyoerotik ARAMA-İSTEME dürtüleri ve memeli arzuları ile küçüklere BAKIM ve

17 Genel değerlendirmeler için bkz. J. Panksepp, *Affective Neuroscience*, New York, NY: Oxford University Press, 1998; J. Panksepp, “Affective Consciousness: Core Emotional Feelings in Animals and Humans”, *Consciousness and Cognition* 14, 2005, ss. 19-69; J. Panksepp ve L. Biven, *Arcbaology of Mind: The Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, New York, NY: Norton, 2012.

18 En son versiyonlar için bkz. K. Davis ve J. Panksepp, “The Brain’s Emotional Foundations of Human Personality and the Affective Neuroscience Personality Scales”, *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 35, 2011, ss. 1946-1958 ve ekleri.

küçükler için birbirleriyle OYUN oynama arasında köprü kurmaktadır. Şu açık ki bazı kadınlar ve erkekler diğerlerinden daha ŞEHVETlidir ve bu da bir kişilik boyutu olarak görülebilir, ama onu ANPS'ye dahil etmemeyi tercih ettik; yukarıda belirtildiği gibi, birçok insanın, kişiliğinin bu yönünü yabancılar göstermek istemeyeceğinden endişe duyduk ve eğer dahil etseydik, bu tür kişisel sorular karşısındaki olumsuz afektif yanıtların insanların keyfini kaçırabileceğinden ve o sebeple de başka bazı emosyonel boyutlara verdikleri yanıtları etkileyebileceğinden şüphelendik. Ayrıca, şu anda cinselliği bir kişilik faktörü olarak içeren başka bir kişilik envanterinden haberdar olmamamız da dikkate değerdir (ne de ŞEHVET'in kendisi de hormon düzeyleri gibi bedensel durumlar tarafından kontrol edildiğinden, belki de kavramsal olarak diğer emosyonlardan daha yakın olduğu açlık ve susuzluk gibi homeostatik afektleri değerlendiriyorlar).

Emosyonel öncülerini anlamak

kişiliğin nörobilimini anlamak için gerekli olabilir

Kişiliğin test edilmesine dönmeden önce, beynin bu temel emosyonel sistemlerini kısaca tarif edelim:

ARAMA-İSTEME sistemi başlangıçta, sağkalım için gerekli besin kaynaklarının ve diğer kaynakların arayışına enerji sağlayan genel amaçlı bir toplayıcılık sistemi (bir "ara ve bul" sistemi) olarak evrimleşmiş olabilir. (Bölüm 17'de döneceğimiz bir konu olan ve muhtemelen "kendiliğe" ilişkin hislerimizin özünde yer alan) tüm bu önemli sistemin işlevi, başka yaşam hedefleri ile birlikte, genel itibarıyla kaynakların keşfedilmesine enerji sağlamak üzere evrimsel olarak genişletilmiştir.

HİDDET sistemi, kaynak kaybı (örneğin, besin, aile veya para kaybı) tehdidi olduğunda yanıt verir ve bedeni, gerektiğinde kaynakları geri almak için savaşıma hazırlar. Bu temel sistemlerin geleneksel emosyonel etiketlerin konuşma dilimizdeki kullanımına muhtemelen makul bir biçimde bağlandığının bir hatırlatıcısı olarak bu sistemi bazen HİDDET/Öfke sistemi olarak da adlandırıyoruz.

KORKU/Anksiyete sistemi, tehlikelerin ne zaman muhtemel olduğunu tespit edip öngörerek, hangi yanıtın en fazla uyarlayıcı [*adaptive*] olacağına bağlı olarak, bedeni ya kıpırdamamaya ya da kaçmaya hazırlar.

BAKIM/Bakım verme sistemi, tamamen bağımlı yeni doğan döneminden uzun erken çocukluk gelişimi döneminin sonuna kadar (diğer türlerin genç üyelerine genellikle onların çocukları denmese de) bebeklerin bakılmasını ve yetiştirilmesini güdüler ve düzenler. Bununla birlikte, BAKIM sistemi genel itibariyle sosyal yardım etme davranışlarını da güdülüyor olabilir.

PANİK/Üzüntü sistemi, özellikle küçük yavrularda, anneleriyle temâsı kaybettiklerinde devreye girer; bunun, tüm memeli ve kuş yavrularının destekleyici özellikteki başka bireylerle yakın temâsı kaybettiklerinde aniden hissettikleri psikolojik sıkıntı/acı hissi olduğunu varsayıyoruz. Bu genellikle ebeveynlerinden ayrılmış çocuklardaki ağlamayla, sevilen birinin ölümüyle ve genel olarak sosyal reddedilmeyle ilişkilidir. Zaman zaman buna Yas sistemi veya Üzüntü sistemi de diyoruz, çünkü birçok insan PANİKin etkilerini –genç hayvanların, çok kısa süre için bile kaybolduklarında veya hatta kazara ebeveynlerinden ayrıldıklarında sergiledikleri son derece ajite durumu– anlamıyor.

OYUN/Keyif sistemi, tüm genç memelilerde fiziksel sosyal-dövüşme (diğer adıyla “itişip kakışma”) oyununu güdüler ve diğerleriyle sosyal olarak nasıl etkileşime girileceğini öğrenmek için çoğunlukla afektif olarak olumlu bir gelişimsel bağlam sağlar, böylelikle de genel itibariyle sosyal bütünleşmeyi kolaylaştırır.

Temel (birincil-süreç) düzeylerinde, bu altı beyin sisteminin her biri, son derece bütünleşmiş, dünyada var olma ve eyleme biçimlerinden oluşan ayrı içgüdüler [*instincts*] (davranış dilinde koşulsuz tepki [*unconditioned responses*]) olarak düşünülebilir; bol bol öğrenme meydana getirmeye ve bunları pekiştirmeye yarayan sağkalım sistemleri. Bunların hepsi doğal sistemlerdir, yani bu sistemlerin temel beyin yapıları ve işlevleri kalıtım yoluyla kazanılmıştır ve bu nedenle (sistemler, kullanımla iyileştiriliyor olabilirse de) bireysel öğrenme gerektirmez. Çocuklara oyun oynamayı veya ebeveynleri ile temâsı kaybet-

tiklerinde panik hissetmelerini öğretmemize gerek olmadığı uzun zamandır ortada.

Elbette bu, söz konusu içgüdülerin, yaşam deneyimleriyle ve ilgili davranış örüntülerinin mevcut çevresel koşullarla, uyarlayıcı bütünleşmenin öğrenilmesi yoluyla değiştirilemeyeceği anlamına gelmez. Gerçekten de, bu altı beyin sistemi, çocukların kendiliğinden sergilediği ilk öğrenmelerin pek çoğunu yönetir. Örneğin, çocuklar arkadaşlarından hangilerinin güzelce oyun oynadığını ve kendilerine karşı hangilerinin daha fazla arkadaş canlısı olduğunu hızlı bir şekilde öğrenirler. Ayrıca, onları dişleyen köpeğin, az önce hırlarken, tehdit ediyor olduğunu; özellikle de ısırılmışlarsa, ileride, hırlayan köpeklerden korkmayı ve kaçınmayı öğrenirler. Kısacası, bu altı davranışsal-emosyonel sistem tarafından sağlanan temel afektif rehberlik, doğuştan getirdiğimiz atalardan gelen yaşam araçları olarak düşünülebilir. Genetik olarak yaşam zorluklarına hızlı, doğuştan (içgüdüsel) cevaplar sağlayan “orijinal ekipmanla” –milyonlarca yıl önce memeli ataların sağkalımına katkıda bulunan davranış ve his biçimleriyle– donatılmışlardır.

Bu altı davranışsal-emosyonel sistem, farklı türlerde daha güçlü veya daha zayıf olabilir, ancak bunların tümü bir ölçüde bütün memeli türlerinde bulunur. Sağkalım için şarttırlar ve öğrenmeyle kişiliklerimize ilebet derinden gömülü hale gelirler. Bunlar, algılarımızı, düşüncelerimizi ve eylemlerimizi mütemediyen etki altında bırakan eyleme-yönelik [*action-oriented*] sistemlerdir; yaşam içinde kişiliklerimizin gelişimine önemli ölçüde katkıda bulunan sabit davranışsal-his örüntüleri olarak ayrıntılandırılırlar. Çoğu insan “motor” ya da “eylem-üreten” [*action-generating*] sistemlerin herhangi bir bilince sahip olduklarını düşünmez, ama bu davranışsal-emosyonel sistemler, onlara örgütlenişlerinin içkin bir parçasıymış gibi bir hava verir. Daha önce belirtildiği gibi, elektriksel DBS ile yapay etkinleşme [*activation*] hayvanlarda, tıpkı insanlardaki doğal etkinleşme gibi, çeşitli biçimlerde iyi ve kötü hissettiriyor. Yerleşik hayvan-davranışı terimleriyle söylersek, bu sistemlerin ödüllendirici ve da cezalandırıcı oldukları gösterilebilir ve bu, konuşmayan hayvanlarda afektif hislere ilişkin sahip olduğumuz tek bilim-

sel ölçümdür.¹⁹ Bu afektif anlamda, tüm omurgalı türleri bilinçlidir; dünya içinde kendilerini deneyimlerler. Tabii ki, bu ille de deneyimlediklerinin farkında oldukları anlamına gelmez; bu yüksek, düşünümsel bilinç düzeyi, farkındalığa sahip olduklarını bilen (örneğin, deneyimlediğini bilen) hayvanlara ayrılmıştır. Diğer hayvanlarda farkındalık üzerine çalışmak; olumlu mu, olumsuz mu hissettiklerini, konuşma diliyle söylersek iyi mi, kötü mü hissettiklerini çalışmaktan çok daha zordur.

İlksel emosyonel afektlerin doğası

Şu nokta çok önemli: *Bu altı emosyon, beyindeki (ŞEHVET gibi) his durumlarını [feeling states] meydana getirir* ve kişilik hakkında konuşurken bu deneyimsel karakteristik özellikler bilhassa önemlidir. Her emosyon, iyi ya da kötü hissettiren afektif bir bileşene sahiptir. Bu *afektler* veya hisler, diğer hayvanlarda bile hoş veya iticidir. Beynin hangi iç koşullarının ödüllendirici olduğu, dolayısıyla da sağkalımı desteklediği ve hangilerinin cezalandırıcı olduğu, sağkalımın tehlikede olabileceğine işaret ettiği konusunda insanlar da dahil olmak üzere, hayvanları otomatik olarak bilgilendirmeye yararlar. Yine, ARAMA-İSTEME, BAKIM ve OYUN emosyonları arzu edilen hisler (*ödüllendirici afektler*) olarak deneyimlenirken; KORKU, HİDDET ve PANİK emosyonlarının hepsi itici hisler (davranışçı dili kullanmak adına *cezalandırıcı afektler* diyelim) olarak deneyimlenir.

Olumlu tarafta, ARAMA-İSTEME sistemi, olasılıkları keşfederken ve arzu edilen sonuçlar beklerken bize çok özel bir öforik “hafif sarhoşluk” (biz insanlar buna genellikle coşku [*enthusiasm*] diyoruz) sağlar. BAKIM sistemi, çocuklarımızın yaşamlarını desteklerken ve sorunlarının üstesinden gelmelerinde başkalarına yardımcı olurken, bizi “sıcak bir parıltı” ile donatır. BAKIM sistemi, PANİK/Üzüntü sistemi ile birlikte, yakınımızdaki başka insanlara, özellikle de sevdiklerimize kötü şeyler olduğunda empati ve sempati hissi geliştirmemiz için bilhassa önemli olabilir. OYUN sistemi ise arkadaşlarımızla eğlenirken bizi “keyif”lendirir.

19 Jaak Panksepp, *Affective Neuroscience*.

Olumsuz tarafta, HİDDET/Öfke sistemi “kızgınlık” [*irritation*] hislerini ateşler ve canımızı veya malımızı tehdit eden her kim veya her ne ise ona “saldırmaya” yönelir. KORKU sistemi bizi kaygılı [*anxious*] yapar, hayatımızın veya refahımızın tehlikede olduğunu hissettiğimizde bizi gerçekten “dehşet” içinde bırakabilir. PANİK/Üzüntü sistemi bizi “umutsuz bir çaresizliğe”, çocuklukta ebeveynlerimizle temâsımızı kaybettiğimizde ya da daha sonraki yaşamımızda yakın, sürekli bir ilişkiyi kaybettiğimizde (ya da aniden kapı dışarı edildiğimizde) hissettiğimiz (yavaş yavaş umutsuzluğa dönüşebilen) acı verici bir sıkıntıya boğar.

Kişisel dünyamızın afektif atmosferi –afektif bir düzeyde, bireysel algıyla yaşadığımız dünya– bu afektlerin olumlu ya da olumsuz yüklülüğüyle [*valence*] oluşturulur. Başka bir deyişle, deneyimlerimizin değerini sıklıkla bu emosyonel hislerin hoş veya itici nitelikleri arasında buluruz. İyi hislerle ilişkilendirdiğimiz durumlara ve deneyimlere olumlu değer biçer ve onların çekimine kapılırız. Kötü hissettiren durumlara ve deneyimlere olumsuz değerler yükler ve onlardan kaçınıyoruz. Gerçekten de, birçok hayvan araştırmacısı, (sıklıkla sadece, bu tür kavramların gerekli görünmediği öğrenme ve bellek üzerine çalışmayı tercih ederek) çalıştıkları hayvanların hisleri hakkında konuşmaktan bile çekinse de his üreten [*feeling-generating*] evrimleşmiş çeşitli sistemler (ilksel emosyonel afektler) aslında insan ve hayvan beyinlerinin öğrenme ve bellek süreçlerinin pek çoğunu doğrudan kontrol eder. Bu, burada ele almayacağımız karmaşık bir nörokimya hikâyesi (fakat okunabilir bir özet için bkz. Panksepp ve Biven, 2012, bölüm 6).

Sözün kısası

Hiçbir kişilik testinin tüm bu beyin emosyonel sistemlerini açık biçimde ve eşit derecede temsil etmeye çalışmamış olması şaşırtıcıdır. Takip eden bölümlerde tarif ettiğimiz gibi, geçen yüzyıl boyunca birçok kişilik testi geliştirildi. Bazıları anksiyete ve saldırganlık ve hatta merak (bazen “deneyime açık olma” olarak adlandırılır) gibi nitelikleri temsil ediyor, ancak hiçbiri burada tarif ettiklerimizin bütününe odaklanmıyordu. Bunun nedeni kısmen, yakın

zamanlardaki kişilik testlerinin işe tipik olarak “yukarıdan aşağıya” bir perspektiften, birbirimizin mizaçlarını tarif etmek için kullandığımız birçok kelime ve kavramdan başlamasıdır. Kelimelerin karmaşıklığı içerisinde, bilim insanları birbirimizi tarif etmek için kullandığımız sıfatlar arasında tutarlı örüntüler bulup ortaya çıkarmak için karmaşık istatistikler kullanmaya daha meyilliydiler. Belki de temel beyin emosyonel sistemlerine ilişkin bir kavrayış, türler arası bir nörobilim gerektirdiğinden, hiç kimse beynimizin, kendilik hissimizi oluşturmada son derece önemli olan temel emosyonel sistemleri hakkında ortaya çıkan kavrayışımızın tüm zenginliklerini kişilik kuramı için önemli bir temel dayanak olarak kullanmamıştır.

Bu kitapta tarif ettiğimiz ANPS bunu yapmaya girişmektedir ve böyle yapmak, temel insan emosyonlarının beyindeki kaynaklarına ilişkin artan kavrayışımızı diğer hayvanların beyinleri ve davranışları incelenerek halihazırda elde edilebilen bilgi türleriyle (örneğin, bu sistemlerin anatomilerini ve kimyalarını anlama) daha iyi bağlantılandırmamıza olanak verir. Bir anlamda, yaklaşımımız, sahip oldukları belli başlı dört mizaç tipiyle klasik ortaçağ kişilik yaklaşımlarına çok yakındır; Neşeli [*sanguine*] (OYUNCu [*PLAYful*]), asabi (HİDDETLİ), melankolik (bizim çoğunlukla üzüntü diye adlandırdığımız o PANİKimsi [*PANICy*] psikik acıyla dolu olma) ve soğuk [*phlegmatic*] (belki de aşırı KORKUnun yol açtığı çok fazla kaygıdan kaynaklanan mizaç soğukluğu).

ARAMA-İSTEME neden temsil edilmedi? Çünkü belki de eski düşüncüler ARAMA-İSTEMEnin, en olumlu biçiminde, mutlu-neşeli mizaçlarda öylesine muhteşem bir şekilde temsil edilen “sosyal keyif”in tam da zemini haline gelen zihinsel yaşamın kendisinin evrensel bir parçası olduğunu içten içe fark etmişlerdi (bu, Baruch Spinoza’nın felsefesinde, *conatus*–insan gayret ve mücadelesinin altında yatan esas kuvvet veya dürtü– kavramıyla özetlendiği gibi, kendi varlığını korumak üzere her canlı varlıkta bulunan psikolojik “güç”tü.²⁰ BAKIM neden temsil edilmedi? Çünkü belki de o, bizim aydınlık

20 Mükemmel ve okunabilir bir genel değerlendirme için bkz. H.M. Ravven, *The Self Beyond Itself: An Alternative History of Ethics, the New Brain Sciences, and the Myth of Free Will*, New York, NY: New Press, 2013.

çağımızdan çok daha fazla erkekler tarafından yönetilen dönemin ruhuna uygun olarak, daha çok kadınsı görülüyor ve basitçe erkeklerin değil, kadınların yetenekli olduğu bir şey kabul ediliyordu. Ayrıca, ŞEHVET hakkında elbette herkes bir şeyler biliyordu, ama uzun bir süre boyunca çok azı bu konuda açıkça konuşmak istedi. Geçen yüzyıl ve bilimsel psikolojinin yarım yüzyılı boyunca, insan kişiliğiyle ilgilenen insanlar (ve aynı zamanda bilim insanları) olarak nerede olduğumuzu özetlemeye başlamadan önce, bir sonraki bölümde, Afektif Nörobilim Kişilik Ölçeklerinde (ANPS) temsil edildiği gibi, kendi neoklasik insan kişiliği görüşümüze devam edeceğiz.

Çeviren Kaan Özkan

Kaynakça

- Bailey, P. ve E.W. Davis, "Effects of Lesions of the Periaqueductal Gray Matter in the Cat", *Proceedings of the Society for Experimental Biology and Medicine* 51, 1942, ss. 305-306.
- Bailey, P. ve E.W. Davis, "Effects of Lesions of the Periaqueductal Gray Matter on the Macaca mulatta", *Journal of Neuropathology and Experimental Neurology* 3, 1943, ss. 69-72.
- Clark, W.E.L., *The Hypothalamus*, London: Oliver and Boyd, 1938.
- Cloninger, C.R., *Feeling good: The science of well-being*, New York, NY: Oxford University Press, 2004.
- Coenen, V.A., J. Panksepp, T.A. Hurwitz, H. Urbach ve B. Mädlér, "Human Medial Forebrain Bundle (MFB) and Anterior Thalamic Radiation (ATR): Diffusion tensor imaging of two major subcortical pathways that may promote a dynamic balance of opposite affects relevant for understanding depression", *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences* 24, 2012, ss. 223-236.
- Crews, D., R. Gillette, I. Miller-Crews, A.C. Gore ve M.K. Skinner, "Nature, Nurture and Epigenetics", *Molecular and Cellular Endocrinology* 398, 2014, ss. 42-52.
- Davis, K. ve J. Panksepp, "The Brain's Emotional Foundations of Human Personality and the Affective Neuroscience Personality Scales", *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 35, 2011, ss. 1946-1958.
- Depaulis, A. ve R. Bandler (ed.), *The Midbrain Periaqueductal Gray Matter: Functional, Anatomical, and Neurochemical Organization*, New York, NY: Plenum, 1991.
- Depue, R.A., "Neurobiological factors in personality and depression", *European Journal of Psychology* 9, 413-439, 1995.
- Fraga, M., E. Ballestar, M. Paz, S. Ropero, F. Setien, M. Ballestar, ... M. Esteller, "Epigenetic Differences Arise During the Lifetime of Monozygotic Twins", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 102, 2005, ss. 10604-10609.
- Gray, J.A., *The neuropsychology of anxiety: An enquiry into the function of the septohippocampal system*. New York, NY: Oxford University Press, 1982.
- Kinley, Nik ve Beh-Hur, *Talent Intelligence*, San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2013.
- Langer, Susanne K., *Mind: An Essay on Human Feeling*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1988.
- Panksepp, J., *Affective Neuroscience*, New York, NY: Oxford University Press, 1998.
- Panksepp, J., "Affective Conscious – Core Emotional Feelings in Animals and Humans", *Consciousness and Cognition* 14, 2005, ss. 19-69.

- Panksepp J. ve L. Biven, *Archaeology of Mind: The Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, New York, NY: Norton, 2012.
- Panksepp, J. ve J.B. Panksepp, "Toward a Cross-species Understanding of Empathy, *Trends in Neurosciences* 36, 2013, ss. 489-496.
- Panksepp, J. ve Y. Yovell, "Preclinical Modeling of Primal Emotional Affects (Seeking, Panic and Play): Gateways to the Development of New Treatments for Depression", *Psychopathology* 47, 2014, ss. 383-393.
- Panksepp, J., "Affective Consciousness", M. Velmans and S. Schneider (ed.), *The Blackwell Companion to Consciousness* içinde, Malden, MA: Blackwell, 2007, ss. 114-129.
- Panksepp, J., "Affective Preclinical Modeling of Psychiatric Disorders: Taking imbalanced primal emotional feelings of animals seriously in our search for novel antidepressants", *Dialogues in Clinical Neuroscience* 17, 2015, ss. 363-379.
- Panksepp, J., "Core Consciousness", T. Bayne, A. Cleeremans ve P. Wilken (ed.), *The Oxford Companion to Consciousness* içinde, Oxford, UK: Oxford University Press, 2009, ss. 198-200.
- Panksepp, J., "The Cross-mammalian Neurophenomenology of Primal Emotional Affects: From Animal Feelings to Human Therapeutics", *Journal of Comparative Neurology* 524, 2016, ss. 1624-1635.
- Panksepp, J., J.S. Wright, M.D. Döbrössi, T.E. Schlaepfer ve V.A. Coenen, "Affective Neuroscience Strategies for Understanding and Treating Depressions: From Preclinical Models to Novel Therapeutics", *Clinical Psychological Science* 2, 2014, ss. 472-494.
- Ravven, H.M., *The Self Beyond Itself: An Alternative History of Ethics, the New Brain Sciences, and the Myth of Free Will*, New York, NY: New Press, 2013.
- Solms, Mark ve J. Panksepp, "The 'id' knows more than the 'ego' admits: Neuropsychanalytic and primal consciousness perspectives on the interface between affective and cognitive neuroscience", *Brain Science* 2, 2012, ss. 147-175.
- Teitelbaum, P. ve A. Epstein, "The Lateral Hypothalamic Syndrome: Recovery of Feeding and Drinking after Lateral Hypothalamic Lesions", *Psychological Review* 69, 1962, ss. 74-90.
- Weaver, I.C., I.C. Hellstrom, S. Brown, S. Andrews, S. Dymov, J. Diorio ... M. Meaney, "The methylated-DNA binding protein MBD2 enhances NGFI-A (egr-1)-mediated transcriptional activation of the glucocorticoid receptor", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences* 369, 2014, ss. 1-11.
- Whitaker, R., *Anatomy of an Epidemic*, New York, NY: Crown, 2010.

Yazım Yönergesi

Phainomena, Ocak, Mayıs, Eylül aylarında olmak üzere yılda üç kez yayımlanan hakemli, akademik bir felsefe dergisidir. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Phainomena'da çeviri makalelere de yer verilecektir. Çevirisi yapılacak makale eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayın izni alınmış olmalıdır.

Dergiye gönderilecek yazılarda Türkçe ve İngilizce başlık ve özet bulunmalıdır. Buna ilaveten, yazılarda ayrıca, konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır.

Yazılar Word programında, Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve çift aralıklı olarak sağdan, soldan, üstten ve alttan 3'er cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Dipnotlar ilgili sayfanın altında, yazıda kullanılan kaynaklar ise makale sonunda alfabetik sırayla kaynakça listesi olarak verilmiş olmalıdır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazılar
phainomena.contact@gmail.com

adresine iletilmelidir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları *Phainomena* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından yazılar hakemlere isimsiz olarak gönderilir. Yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir.

Dipnotlarda Kaynak Gösterme Biçimi

I. Kitap

Tek Yazar

Donald O. Hebb, *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949, s. 49.

İki ya da daha fazla yazar

Richard W. Wrangham ve Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origin of Human Violence*, New York: Mariner Books, 1996, s. 65.

Derleme, çeviri, toplu eser ya da süreli yayın

Eric Kandel, James Schwartz ve Thomas Jessell (ed.), *Principles of Neural Science*, 4. Baskı, New York: McGraw-Hill, 2001, ss. 3-4.

Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çeviren Berkay Ersöz, Alfa Yayınları, 2012. s. 41.

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Haz. Anthony D. Woolley, New York: Meridian Book, 1974.

Kitap içinde bölüm

Joseph Levine, "On Leaving Out What It's Like", Martin Davies ve Glyn Humphreys (ed.), *Consciousness* içinde, Oxford: Blackwell, 1993, ss. 132-134.

ii. Dergide Makale

Basılı dergide makale

Paul M. Churchland, "Some Reductive Strategies in Cognitive Neuroscience", *Mind* 95, 1986, s. 279.

Gazete ya da popüler yayınlarda yayımlanmış makale

Janet Guyon, "The Coming Storm Over a Cancer Vaccine", *Fortune*, 31.10.2005, s. 123.

III. Diğer Bölümler

Tez ya da bilimsel inceleme

Roger Arriew, “Ockham’s Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockham’s Principle of Parsimony”, PhD Thesis, Illinois: Graduate College of the University of Illinois, 1976.

Web sayfası

Alec Walen, “Retributive Justice”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/justice-retributive/>, 2016, (erişim: 31.01.2019).

Kaynakça Bölümü

Hebb, Donald O., *The Organization of Behavior*, New York: Wiley, 1949.

Wrangham, Richard W. ve Dale Peterson, *Demonic Males: Apes and the Origin of Human Violence*, New York: Mariner Books, 1996.

Kandel, Eric, James Schwartz ve Thomas Jessell (ed.), *Principles of Neural Science*, 4. Baskı, New York: McGraw-Hill, 2001.

Levine, Joseph, “On Leaving Out What It’s Like”, M. Davies ve G. Humphreys (ed.), *Consciousness içinde*, Oxford: Blackwell, 1993, ss. 132-134.

Feyerabend, Paul K., “Materialism and the Mind-Body Problem”, *Review of Metaphysics* 17, 1963, ss. 49-66.

O'Connor, Tim, “Free will”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/>, 2014, (erişim: 20.05.2019).

Phainomena

Yıl: 2 | Sayı: 4 | Ocak - Nisan 2021 | ISSN 2687-4865

Duygular Felsefesi

Bu sayıda...

Çağlar Koç Acı ve Mazoşizm

Özge Ejder Sıkıntılı Haller

Zeynep Talay Turner Duygular Bilişsel mi?

Merhametin Gücü Üzerine

Danilo Manca Angst'ın Başkalaşımı Blumenberg'in

Freud ve Heidegger'le Diyaloğu

Kenneth L. Davis - Jaak Panksepp Kişiliğin

Emosyonel Temelleri

39900000082244

